

УЧЕБНЫЙ КОМИТЕТ ПРИ СВ. СИНОДЕ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ И СЕМИНАРИЯ

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

ИЗДАВАЕМЫЙ

Московской Духовной Академией
и Семинарией

№ 10



СЕРГИЕВ ПОСАД
2010

Издание осуществлено при содействии
Фонда просвещения «МЕТА»,
Киккского монастыря (о. Кипр)
и фонда «Русское культурное наследие» (Женева, Швейцария)

Главный редактор
архиепископ Верейский Евгений,
ректор МДАиС

Редколлегия:
К. Е. Скурат,
архимандрит Макарий (Веретенников),
архимандрит Платон (Игумнов),
игумен Дионисий (Шленов), заместитель главного редактора,
протоиерей Валентин Асмус,
протоиерей Леонид Грилихес,
протоиерей Павел Великанов,
священник Владимир Шмалий,
Ю. А. Шичалин

Научный редактор
В. Л. Шленов

ISBN 978-5-87245-154-9

© Московская духовная академия, 2010
© Учебный комитет
Русской Православной Церкви, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

Сокращения 11

ОТДЕЛ I. ТВОРЕНИЯ СВ. ОТЦОВ И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

Свт. Кирилл Александрийский. Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому (Перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иеромонаха Феодора (Юлаева)) 15

Прп. Никита Стифат. Второе и третье обличительные слова против армян (Публикация древнегреческого текста, перевод, вступительная статья и примечания игумена Дионисия (Шленова), публикация грузинского текста М. А. Рапава) 32

Св. Николай Кавасила. Слово на Вознесение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа (Перевод с древнегреческого А. В. Шек, предисловие и редакция А. Г. Дунаева) 125

Прп. Никодим Святогорец. Похвальное слово архиерейскому достоинству (Перевод с греческого, вступительная статья и примечания иеромонаха Леонтия (Козлова)) 139

Книга степеней: Шестнадцатая мемра (Перевод с сирийского и вступительная статья Г. М. Кесселя) 167

ОТДЕЛ II. ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ И ПУБЛИКАЦИИ

Лазаренко О. М. Переводчик Псалтири Септуагинты как переистолкователь еврейского оригинала. Возникновение греческой Псалтири: цели и методы перевода 180

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Ларше Ж.-К.</i> Иисус Христос — Исцелитель (Перевод с французского В. Л. Шленова)	200
<i>Иером. Феодор (Юлаев).</i> Защита свт. Кириллом Александрийским выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» с точки зрения православных полемистов V—VIII вв.	235
<i>Архимандрит Макарий (Веретенников).</i> Предыстория русской иерархии	293
<i>Д. В. Сафонов.</i> Единоначалие и коллегиальность: из истории Высшего Церковного Управления Русской Церкви от свт. Тихона, Патриарха Всероссийского, до Патриарха Московского и всея Руси Алексия I. Часть 2: год 1925	309

ОТДЕЛ III. ДОКЛАДЫ, СЛОВА, ПРОПОВЕДИ И РЕЧИ,
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

<i>Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси.</i> Первосвятительское напутствие Московским духовным школам в день Святого Духа	342
<i>Архиепископ Верейский Евгений.</i> Проповедь на Благовещение Пресвятой Богородицы, в неделю Крестопоклонную	351
Слово на начало нового учебного года	356
<i>Архиепископ Сергиево-Посадский Феогност.</i> Слово на начало нового учебного года	360
<i>В. Л. Шленов.</i> И времена, и лета (Стихотворный сборник)	364

Из архивных материалов

Послание афонских игуменов к царю Алексею Михайловичу с просьбой о помощи Росикону (1667 г.) (Публикация подготовлена Д. В. Зубовым и П. В. Кузенковым)	377
Переписка епископа Феодора (Поздеевского) и архиепископа Никона (Рождественского) со священником Павлом	

СОДЕРЖАНИЕ

Флоренским. Часть I. Письма 1—34 (5 августа 1910 г. — 24 апреля 1916 г.) (Публикация подготовлена игуменом Андроником (Трубачевым), иером. (ныне епископом Якутским и Ленским) Зосимой (Давыдовым) и священником Александром Дубининым)	388
<i>Памяти усопших</i>	
Михаил Михайлович Дунаев (22 августа 1945 г. — 4 сентября 2008 г.)	434
Иван Васильевич Воробьев (8 августа 1933 г. — 14 ноября 2008 г.)	444

ОТДЕЛ IV. КРИТИКА, РЕЦЕНЗИИ, ЗАМЕТКИ,
БИБЛИОГРАФИЯ ПО БОГОСЛОВСКИМ НАУКАМ

А. Г. Бондач. Библиографический указатель к «Деяниям Вселенских Соборов». Часть 2. IV Вселенский Собор	455
Г. М. Кессель. Рец. на: The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy: Papers Read at the Third Peshitta Symposium / Ed. by Bas ter Haar Romeny. Leiden: Brill, 2006 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden, 15). xxiv, 412 p.	492
А. В. Усачева. Λόγος στηλιτευτικός — название жанра? (О возникновении неологизма στηλιτευτικός и его значении)	502

ОТДЕЛ V. ХРОНИКА И ОТЧЕТЫ

Хроника научной жизни Академии за 2006—2007 учебный год: Протокол магистерского диспута и отзывы на кандидатские диссертации	514
I Богословская общеакадемическая конференция (III Богословская научная конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания»)	598

CONTENTS

Abbreviations	11
---------------	----

SECTION I. THE HOLY FATHERS' WORKS AND WRITTEN CHRISTIAN RECORDS IN THE RUSSIAN TRANSLATION

<i>St Cyril of Alexandria. Two Epistles to Suckens, Bishop of Dia-caesaria (A translation from Ancient Greek, an introduction and notes by Fr Theodore (Yulaev))</i>	15
<i>St Nicetas Stethatos. The Second and Third Polemical Treatises against the Armenians (A publication of the Ancient Greek text, a translation, an introduction and notes by Fr Dionysius (Shlenov), a publication of the Georgian text by M. A. Rapava)</i>	32
<i>St Nicholas Cabasilas. A Sermon on the Ascension of Lord and God and our Savior Jesus Christ (A translation from Ancient Greek by A. V. Sheck, an introduction and edition by A. G. Dunaev)</i>	
<i>St Nicodemus of the Holy Mount. A Panegiric Sermon on the Bishop's Dignity (A translation from Ancient Greek, an introduction and notes by Fr Leontius (Kozlov))</i>	125
<i>Liber Graduum: The Sixteenth Memra (A translation from Syrian and an introduction by G. M. Kessel')</i>	167

SECTION II. RESEARCHES, ARTICLES AND PUBLICATIONS

<i>Lazarenko O. M. The Translator of the Septuagint Psalter as a New Exegete of the Hebrew Original. The Origin of the Greek Psalter: Translating Aims and Methods</i>	180
<i>J.-C. Larchet. Jesus Christ is the Healer (A translation from French by V. L. Shlenov)</i>	200

CONTENTS

<i>Fr Theodore (Yulayev)</i> . St Cyril of Alexandria's Defence of the Expression 'One Nature of God the Logos incarnate' from the Point of View of the 5 th —8 th c. Orthodox Christian Polemical Writers	235
<i>Fr Macarius (Veretennikov)</i> . The Previous History of the Russian Hierarchy	293
<i>D. V. Safonov</i> . Autocracy and Joint Leadership: Excerpts from the History of the Supreme Church Board in the Russian Church from St Tikhon, Patriarch of All Russia, up to Patriarch of Moscow and of All Russia Alexis the I. Part 2: Year 1925	309

SECTION III. REPORTS, SERMONS, HOMILIES AND SPEECHES, HISTORICAL RECORDS

<i>Cyril, the Most Holy Patriarch of Moscow and of All Russia</i> . A Patriarch's Address to the Moscow Theological Schools on the Feast Day of the Holy Ghost	342
<i>Archbishop of Vereia Eugene</i> . A Sermon on the Annunciation of the Most Holy Mother of God on Sunday of the Adoration of the Precious Cross	351
A Sermon before the Beginning of new school Year	356
<i>Archbishop of Sergiev Posad Theognoste</i> . A Sermon before the Beginning of new school Year	360
<i>V. L. Shlenov</i> . Both Times and Years (A Collection of Poems)	364

Historical Records

A Message by the Athonite Fathers to Tsar Alexis Mikhailovich with the Request to Help the Rusicon (1667) (<i>The publication has been prepared by D. V. Zubov and P. V. Kuzenkov</i>)	377
Bishop Theodore (Pozdeevsky) and Archbishop Nikon (Rozhdestvensky)'s Correspondence with Priest Paul Florensky. Part I. Letters 1—34 (5 th August 1910—24 th April 1916) (<i>The publication has been prepared by Fr Andronicus (Trubachev)</i>),	

CONTENTS

formerly Fr (at present Bishop of Yakutia and Lena) Zosima
(Davidov) and priest Alexander Dubinin) 388

To the Memory of the Deceased

Michail Mikhailovich Dunaev (22nd August 1945—
4th September 2008) 434

Ivan Vasilievich Vorobiev (8th August 1933—14th November 2008) 444

SECTION IV. CRITICISM, REVIEWS, NOTES,
BIBLIOGRAPHY ON THE THEOLOGICAL STUDIES

A. G. Bondach. A Bibliographical List of «The Acts of the
Oecumenical Councils». Part 2. Oecumenical Council IV 455

G. M. Kessel'. A Review of: The Peshitta: Its Use in Literature
and Liturgy: Papers Read at the Third Peshitta Symposium /
Ed. by Bas ter Haar Romeny. Leiden: Brill, 2006
(Monographs of the Peshitta Institute Leiden, 15). xxiv, 412 p. 492

A. V. Usacheva. Λόγος στηλιτευτικός: Is This a Name
of the Genre? (About the Origin of Neologism στηλιτευτικός
and its meaning) 502

SECTION V. A DETAILED CHRONICLE
OF EVENTS AND REPORTS

A Chronicle of the Scholarly Life at the Academy during
2006—2007: Record of Postdoctoral Debate and Reviews
on the PhD Theses 514

The First Theological General Conference of Academy (The
Third Theological Seminar *The Exegesis and Hermeneutics
of the Holy Scripture*) 598

СОКРАЩЕНИЯ

Журналы, периодические и справочные издания

- АО Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1994—. 1—.
- БТ Богословские труды. Сборники. Изд. Московской Патриархии. М., 1958—. 1—.
- БВ Богословский вестник. СПб., 1892—1918; Н. с. 1— (1993—).
- ВРХД Вестник русского христианского движения. Париж, N. Y., М., 1925—. 1925—1974. 1—111 (под названием «Вестник русского студенческого христианского движения»). М., 1992—. 164—.
- ВЦИ Вестник церковной истории. М., 2006—.
- ВВ Византийский временник. Ж-л. СПб./Ленинград, 1894—1928. 1—25; М., 1947—. 26—.
- ЖМНП Журнал Министерства Народного Просвещения. СПб., 1834—1905; Н. с. 1906—1917.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М., 1948—.
- ПСРА Полное собрание русских летописей.
- ПЭ Православная энциклопедия. М., 2000—. Т. РПЦ, 1—.
- ТКДА Труды Императорской Киевской духовной академии. Киев, 1860—1917; Н. с. 1997—. 1—.
- ТОДРА Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинский дом). Сборники. Ленинград/СПб., 1934—. 1—.
- ТСО Творения Святых Отцов в русском переводе. М., 1843—1864, 1871, 1872, 1880—1891, 1893—1917. Т. 1—69 [72].
- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821—1918; Н. с. 1991—. 1—.
- ЦИВ Церковно-исторический вестник. М., 1998—.

СОКРАЩЕНИЯ

- ACO Acta Conciliorum Oecumenicorum / Iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis edenda, instituit *E. Schwartz*, continuavit *J. Straub*. Strassburg, Berlin, Leipzig, 1914—1974. Т. 1—4 (27 partes). [При ссылках указываются: том (римской цифрой), книга, часть, страница.]
- BSGRT Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig (или Stuttgart), затем Wiesbaden, затем München, 1849—.
- CPG Clavis Patrum Graecorum. Vol. 1—4 / Cura et studio *M. Geerard*. Turnhout: Brepols, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / Cura et studio *M. Geerard* et *F. Glorie*. Turnhout: Brepols, 1987; Vol. IIIa (addenda vol. III) / Parata a *J. Noret*. Turnhout: Brepols, 2003.
- CPL Clavis Patrum Latinorum... / Commode recludit *E. Dekkers*... praeparavit et iuvit *A. Gaar*. Editio tertia avcta et emendata. Steenbrugis: Brepols, 1995.
- CCSG Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout: Brepols, 1978—.
- CFHB Corpus Fontium Historiae Byzantinae / Hrsg. v. *A. Kambylis*. 1967—.
- CSHB Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonn, 1828—1897.
- GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin, 1897—1935. 1—40 (под названием «Griechische Christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte»); 1953—.
- ODB The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. *A. P. Kazhdan*. Vol. 1—3. N. Y., Oxford, 1991.
- PGL *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, N.-Y., 1961 (182004).
- LSJ *Liddell H.G., Scott R., Jones H.S.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1940, 1996 (With a Supplement).
- OCA Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1935—.
- PG Patrologiae cursus completus / Accurante *J.-P. Migne*. Series Graeca. Parisiis, 1857—1866. Т. 1—161.
- PO Patrologia Orientalis / Ed. *R. Graffin, F. Nau*. Paris, затем Turnhout и Roma; Roma, 1903—.
- PTS Patristische Texte und Studien / Hrsg. v. *K. Aland, E. Muhlenberg*. Berlin, N. Y. 1960—.

СОКРАЩЕНИЯ

- SC Sources Chrétiennes. Paris. 1940—.
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur / Hrsg. v. O. von Gebhard, A. Harnack. Leipzig, затем Berlin, 1882—.
- TLG Thesaurus Linguae Graecae. Irvine, University of California 1972— (включая версию TLG E [CD] и TLG on-line).

Архивы и институции

- БАН Библиотека Российской академии наук (СПб.).
- РАН Российская академия наук.
- МГУ Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова.
- МДА Московская духовная академия.
- МДС Московская духовная семинария.
- ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.
- ТСЛ (СТСЛ) (Свято-)Троицкая Сергиева Лавра.
- СПбДА Санкт-Петербургская духовная академия.
- ИМЛИ Институт мировой литературы им. А. М. Горького (М.).
- РГАДА Российский государственный архив древних актов (М.).
- РГБ Российская государственная библиотека (М.) (ОР РГБ — Отдел рукописей РГБ).
- ГИМ Государственный исторический музей (М.) (ОР ГИМ — Отдел рукописей ГИМ).

Библиографические указатели

- ДВС А. Г. Бондач. Библиографическая роспись «Деяний Вселенских соборов» // БВ 7. 2008. С. 401—436; БВ 8—9. 2008—2009. С. 507—550.
- ИАБ Исихазм: Аннотированная библиография / Сост. А. Г. Дунаев и др.; ред. С. С. Хоружий. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. При ссылках указываются номер раздела и номер описания, либо страницы.

СОКРАЩЕНИЯ

Названия городов

Л.	Ленинград
М.	Москва
Пг.	Петроград
СП	Сергиев Посад
СПб.	Санкт-Петербург
N. Y.	New York

Условные обозначения

- + добавляет
- < опускает
- ~ меняет местами
- ≈ соответствует по значению
- = совпадение текстов, рукописей
- ^p, ^r репринт, reprint

ОТДЕЛ I

ТВОРЕНИЯ СВ. ОЦОВ И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

СВТ. КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

ДВА ПОСЛАНИЯ К СУККЕНСУ, ЕПИСКОПУ ДИОКЕСАРИЙСКОМУ

Письма свт. Кирилла Александрийского занимают особое место в ряду его сохранившихся творений¹. Они относятся ко времени несторианской полемики и являются важнейшим источником по истории III Вселенского (Эфесского) Собора и связанных с ним событий. Трудно переоценить и догматическое значение этого корпуса: почти повсеместно святитель касается вероучительной стороны спора, а целый ряд его посланий представляет собой подлинные христологические трактаты. К числу наиболее значительных из них принадлежат два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому², русский перевод которых предлагается читателю.

«Послания к Суккенсу» входят в группу писем, связанных с заключением в 433 г. церковной «унии» между Александрией и Антиохией, что положило конец расколу, имевшему место после III Вселенского (Эфесского) Собора, возобновив общение Церквей Египта и Востока. Первое из посланий к Суккенсу написано вскоре после достижения мира, видимо в том же 433 г., и является одним из лучших писем святителя, представляя собой лаконичный и выразительный очерк его христологии. Второе послание было составлено какое-то время спустя, но не позднее 435 г. Оно целиком посвящено

¹ В патрологии Ж.-П. Миня представлено 88 писем (PG 77, 9–390). Подлинность некоторых из них сомнительна, а 17 принадлежат адресатам свт. Кирилла. Греческий текст пяти писем впервые опубликовал Э. Шварц в своем собрании деяний III Вселенского Собора (*Quasten J. Patrology. Vol. 3. The Golden Age of Greek Patristic Literature. Westminster, Maryland, 1986. P. 132–133*).

² Ср. 45–46. АСО I, 1, 6. P. 151–162. СРГ 5345–5346.

защите выражения «одна природа Бога Слова воплощенная»: святитель дает здесь разбор четырех направленных против этой христологической формулы возражений.

В эпоху христологических споров «Послания к Суккенсу» были в числе наиболее широко обсуждавшихся творений александрийского святителя, поскольку их неоднозначное толкование во многом определяло содержание полемики православных с монофизитами. Последние пытались опереться в своей борьбе против Халкидонского Собора на некоторые употребленные здесь выражения, и прежде всего «одна природа Бога Слова воплощенная». Тем не менее для отцов более позднего времени эти письма были важнейшим свидетельством не только чистого православия «божественного Кирилла», но и безукоризненной точности его богословского языка³.

Несмотря на большое значение «Посланий к Суккенсу» для понимания богословских воззрений свт. Кирилла Александрийского и заметную роль, какую они играли в эпоху христологических споров, в русском переводе, насколько нам известно, они до сих пор не выходили. Наш перевод выполнен по изданию Э. Шварца⁴. Цитаты из Священного Писания даются по синодальному тексту и выделены курсивом. Сверка перевода осуществлена иером. Тихоном (Зиминим), которому мы выражаем искреннюю благодарность. Особая признательность — проф. А. И. Сидорову, который несколько лет назад обратил наше внимание на эти творения александрийского святителя, результатом чего явился тогда их предварительный перевод.

³ Подробное изложение обстоятельств написания «Писем к Суккенсу» и анализ их богословского содержания в преломлении позднейшей патристической письменности дается нами в публикуемой ниже статье «Защита свт. Кириллом Александрийским выражения “одна природа Бога Слова воплощенная” с точки зрения православных полемистов V–VIII вв.».

⁴ АСО I, 1, 6. Р. 151–162. Из переводов на новые языки в нашем распоряжении был английский, помещенный в приложении к монографии Дж. Мак-Гакина (*McGuckin J. A. St. Cyril of Alexandria, the Christological controversy*. Brill; Leiden, 1994. Р. 352–363).

ПАМЯТНАЯ ЗАПИСКА БОГОЛЮБИВЕЙШЕГО
И СВЯТЕЙШЕГО АРХИЕПИСКОПА КИРИЛЛА
К БЛАЖЕННЕЙШЕМУ СУККЕНСУ, ЕПИСКОПУ
ДИОКЕСАРИИ, ИСАВРИЙСКОЙ ЕПАРХИИ

(1) Я прочел памятную записку, посланную твоим благочестием, и весьма обрадовался тому, что хотя ты и сам способен помочь как нам, так и другим, однако от великой любознательности удостаиваешь нас просьбы написать о том, что мы содержим в мыслях и что принимаем за истину. Так вот, о Домостроительстве нашего Спасителя мы рассуждаем так же, как и предшествовавшие нам святые отцы, ведь читая их труды, мы свой собственный ум настраиваем так, чтобы идти вслед за ними и никакого новшества не привести в правые догматы. (2) Но поскольку твое совершенство спрашивает о том, следует ли относительно Христа говорить «две природы» или нет, то именно это, подумал я, требует особого разговора.

Некто Диодор, который, говорят, был в свое время духобором, находился в общении с Церковью православных. Отложив, как он считал, нечистоту ереси Македония, он впал в другую болезнь. А именно, он рассудил и написал, что иной Сын, Сам по Себе, есть Тот, Кто от семени Давида⁵, рожденный от Святой Девы, и иной Сын, опять-таки обособленно, — это Слово от Бога Отца. Точно покрывая волка овечьей шкурой⁶, он хотя и говорит притворно об одном Христе, возводя это имя только к едиnorodному Сыну, Слову, рожденному от Бога Отца, однако «по чину благодати»⁷, как говорит он сам, относит его и

⁵ Рим. 1, 3.

⁶ Мф. 7, 15.

⁷ В сочинениях времени несторианского спора свт. Кирилл допускает это выражение только по отношению к обычным людям, которые именно «по чину благодати» (ἐν χάριτος τῶν) сподобляются усыновления Богом и даров Святого Духа, в то время как Бог Слово является Сыном по природе и действует Святым Духом как Своим собственным (Comm. in Luc. 2. PG 72, 492B:9–14. CPG 5207; Contra Nest. Lib. 4. ACO I, 1, 6. P. 77:42–78:4. CPG 5217; Quod unus sit Christus 744a:9–12 / Éd. par G. M. Durand. Paris, 1964. SC 97. P. 400. CPG 5228; Ep. 55. ACO I, 1, 4. P. 52:37–53:5. CPG 5355. ДВС № 188 [Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. I, II, III Соборы. СПб., 1996. С. 572–573. Далее — Деяния 1996]). Впрочем, в своих более ранних «Диалогах о Святой Троице» он употребляет это выражение и по отношению к

к Тому, Кто от семени Давида. Он и его называет Сыном, как ставшего единым (ένωθέντα), говорит он, с истинным Сыном, но единым не так, как полагаем мы, а лишь по достоинству, власти и равенству чести.

(3) Его учеником стал Несторий, который, помрачившись от его книг, хотя на словах и исповедует одного Христа, Сына и Господа, однако и сам разделяет надвое Единого и Нераздельного, утверждая, что к Богу Слову присоединился (συνῆφθαι) человек через одноименность, равенство чести и достоинства. И поэтому он разграничивает изречения о Христе, находящиеся в евангельских и апостольских проповеданиях, и утверждает, что одни из них должны быть приписаны человеку — те, конечно, что свойственны человеку, другие же приличествуют Богу Слову Самому по себе — те, конечно, что подобают Божеству. А поскольку он многими способами различает и полагает в отдельности Того, Кто рожден от Святой Девы, как собственно человека, и точно так же обособленно и в отдельности — Сына, Слово от Бога Отца, то он и говорит, что Святая Дева не Богородица, а «человеководица».

(4) Мы же не склонны понимать это так, но из Божественного Писания и от святых отцов мы научены исповедовать одного Сына, Христа и Господа, то есть Слово от Бога Отца, рожденное от Него прежде всех веков, богоприлично и неизреченно, а в последние времена сего века рожденное по плоти от Святой Девы. И поскольку Она родила Бога, воплотившегося и вочеловечившегося, потому-то мы и называем Ее Богородицею. Итак, один есть Сын, один Господь Иисус Христос⁸, — и прежде Воплощения, и по Воплощении. Ибо не иным Сыном было Слово от Бога Отца, а иным — [рожденный] от Святой Девы, но веруем, что Само это предвечное [Слово] и по плоти рожде-

Христу, однако и здесь видно принципиальное отличие от несторианского понимания воплощения. Христос получает «имя выше всякого имени» (Флп. 2, 9) «как бы по чину благодати» (ώς ἐν χάριτος τάξει) вследствие принятия на Себя истощания по домостроительству ради нас. Но Он вечно и неизменно пребывает «в образе Божиим» (Флп. 2, 6) (De Trin. Dial. 3, 485c:19–26; 5, 547b:11–c:20 / Éd. par G. M. Durand. Paris, 1977. SC 237. P. 82–84, 266–268. CPG 5216). У несториан же само воплощение понимается лишь как особенная степень обожествления человека, остающегося иным по отношению к истинному Сыну.

⁸ 1 Кор. 8, 6.

но от жены. Притом не Божество Его получило основание для бытия или же призвано к началу существования через Святую Деву, но, как я сказал, именно о бывшем прежде веков Слове утверждается, что Оно рождено от Нее по плоти. Ведь плоть была для Него собственной — как и для каждого из нас, несомненно, его тело является собственным.

(5) Но поскольку некоторые приписывают нам мнения Аполлинария и говорят: «Если вы называете вочеловечившееся и воплотившееся Слово от Бога Отца одним Сыном, в смысле точного и стяженного единства, тогда, пожалуй, вы вообразили и приняли ту мысль, будто произошло сращение, или слияние, или смешение Слова с телом, или же превращение тела в Божественное естество», — то, отражая от себя эту клевету, мы утверждаем, и вполне осознанно, что Слово от Бога Отца непостижимо и несказанно соединило с Собой тело, одушевленное разумной душой, и произошло от жены как человек не в силу превращения природы, но из-за благоволения по домостроительству. Ибо Он изволил стать человеком, не отказываясь от того, чтобы быть Богом по естеству, и хотя Он и сошел в свойственное нам состояние и понес образ раба⁹, даже так Он сохранил превосходства Божества и природное господство. (6) Итак, соединяя Слово от Бога Отца со святой плотью, имеющей разумную душу, неизреченно и выше разумения, неслитно, неизменно, непреложно, тем самым мы исповедуем, что есть один Христос, Сын и Господь, Тот же Самый Бог и человек, — не иной и иной, но Один и Тот же Самый, Который и существует, и мыслится как то и другое. Поэтому иногда Он как человек говорит по домостроительству то, что свойственно человеку, а иногда как Бог произносит речи с приличествующей Божеству властью.

Добавим к этому и следующее. Тщательно исследуя способ домостроительства по плоти и внимательно всматриваясь в это таинство, мы видим, что Слово от Бога Отца и воплотилось, и вочеловечилось, притом Оно не из Своего Божественного естества изваяло этот Свой храм, тело, но восприняло его от Девы. Ибо как бы Он стал человеком, если не понес человеческого тела? Поэтому, вдумываясь, как я сказал, в образ вочеловечения, мы видим, что две природы сошлись

⁹ Флп. 2, 7.

(συνῆλθον) друг с другом в неразрывном единстве неслитно и непреложно, поскольку плоть есть плоть, а не Божество, даже когда она стала плотью Бога, равно как и Слово есть Бог, а не плоть, хотя по домостроительству Он и сделал плоть Своею собственною. Так вот, если мы будем понимать так, то нисколько не нарушим стечения (συνδρομήν) в единство, хотя и говорим, что оно произошло из двух природ. Однако после единения мы не отделяем природы одну от другой и не разделяем на двух Сынов Единого и Нераздельного, но утверждаем, что есть один Сын и, как изрекли отцы, одна природа Слова воплощенная. (7) Таким образом, хотя мы и утверждаем, — насколько это касается мысленного представления и лишь созерцания очами души того, как вочеловечился Единородный, — что есть две природы¹⁰, которые соединились, но один Христос, Сын и Господь, вочеловечившееся и воплотившееся Слово Божие. И если угодно, возьмем в качестве примера наш собственный состав, который делает нас людьми. А именно, мы составлены из души и тела и видим две природы, одну — души, другую — тела, но из той и другой [природы] вследствие их соединения — один человек. И то, что люди составлены из двух природ, вовсе не делает одного человека двумя, но одним человеком по причине его состава, как я сказал, из души и тела. Ведь если мы станем отрицать, что единый и единственный Христос — из двух и притом различных природ, будучи неразрывен после единения, тогда противники правых догматов спросят нас: «Коль скоро все в Нем — одна природа, как же Он тогда вочеловечился и какую плоть сделал Своею собственною?»

(8) А так как я нашел в твоей памятной записке некий оттенок той мысли, будто после воскресения святое тело Спасителя всех нас, Христа,

¹⁰ δὺο τὰς φύσεις εἶναι. Прп. Анастасий Синаит сообщает, что почти во всех современных ему александрийских рукописях, кроме рукописей патриаршей библиотеки, вместо этих слов, особенно явно указывающих на «дифизитство» святителя, стояло либо «соединились две природы» (δὺο τὰς φύσεις ἡνώσθηαι), либо «мыслятся две природы» (δὺο τὰς φύσεις ἐννοεῖσθαι). Это было следствием намеренной порчи целого ряда святоотеческих сочинений, с большим размахом организованной после кончины свт. Евлогия Александрийского († 607/608) неким высокопоставленным северянином (*Anast. Sin. Viae dux* 10, 2, 7:176–187 / Ed. K. H. Uthemann. Turnhout: Brepols, 1981. CCSG 8. CPG 7745).

перешло в Божественную природу, так что все в Нем теперь является только Божеством, то я рассудил, что следует поговорить и об этом. Блаженный Павел, объясняя причины вочеловечения Единородного Сына Божия, пишет: *Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной [в жертву] за грех и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по Духу*¹¹. И еще: *А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству. Ибо не Ангелов воспримлет Он, но воспримлет семя Авраамово. Посему Он должен был во всем уподобиться братьям*¹². (9) Так вот, мы утверждаем, что из-за преступления Адама человеческая природа подверглась растлению и наш разум терпит насилие со стороны вождедений плоти или прирожденных движений. Поэтому для спасения нас, живущих на земле, стало необходимым вочеловечиться Слову Божию — чтобы Он усвоил человеческую плоть, подверженную тлению и заболевшую сластолюбием, и поскольку Он есть Жизнь и животворящий, тем самым прекратить в ней тление и обуздать прирожденные движения, те, разумеется, что влекут к сластолюбию. Ведь именно так был умерщвлен в ней грех. Помним мы и то, что блаженный Павел назвал врожденные в нас движения законом греховным¹³. Итак, раз человеческая плоть стала собственной для Слова, в ней перестало действовать тление, а поскольку Тот, Кто усвоил ее и явил Своею собственной, как Бог не знает греха, то, как сказал я, прекратилась в ней и болезнь сластолюбия. И не для Себя Самого совершило это Единородное Слово Божие, — ибо Оно всегда есть то, что Оно есть, — но, конечно же, для нас. Ведь если мы подверглись тем бедствиям, что последовали за преступлением в Адаме, непременно на нас придет и то, что во Христе¹⁴, то есть нетление и умерщвление

¹¹ Рим. 8, 3–4.

¹² Евр. 2, 14–17.

¹³ Рим. 7, 23.

¹⁴ 1 Кор. 15, 22.

греха. И так, Он стал человеком, а не воспринял человека, как полагает Несторий¹⁵. И чтобы уверовали, что Он стал человеком, хотя и остался тем, чем Он был, а именно Богом по природе, о Нем говорится, что Он голодал и уставал от пешего пути, претерпевал и сон, и страх, и скорбь, и другие человеческие и безукоризненные страсти. А с другой стороны, чтобы видящих Его вполне удостоверить в том, что, будучи человеком, Он вместе с тем является и истинным Богом, Он совершал Божественные знамения, повелевая морем, восставляя мертвых и устраивая иные чудные дела. Перенес Он и крест, чтобы, претерпев смерть плотью — плотью, а не природой Божества, — стать первенцем из мертвых¹⁶, проложить путь человеческой природе к нетлению и, расхитив ад, освободить заключенные там души.

(10) А вот после воскресения то самое тело, которое претерпело страдание, более не имело в себе человеческих немощей. Теперь уже мы не говорим, что оно подвержено голоду, изнурению или чему-либо другому из подобных вещей, но утверждаем, что оно окончательно стало нетленным, и не только нетленным, но и животворящим, поскольку это тело Жизни, то есть Единородного. И оно даже просияло славой, подобающей лишь Божеству, и мы считаем его телом Бога. Поэтому, даже если кто назовет его Божественным, как и тело человека — человеческим, не погрешит против надлежащего смысла. Думаю, что по этой причине и премудрый Павел сказал: *если*

¹⁵ Как замечает свт. Евлогий Александрийский, в своем сочинении «Сокровищница (изречений) о Святой и Единосущной Троице» свт. Кирилл сам говорит, что Бог Слово, став ради нас первосвященником, как некий подир воспринял человека, или храм от Марии (*Cyr. Alex. Thes. 21. PG 75, 361D:2–5. CPG 5215*). Почему же здесь он говорит, что Бог Слово «не воспринял человека»? Объяснение дано тут же: он отрицает, что Бог Слово воспринял человека в том смысле, «как полагает Несторий», то есть, что Он воспринял некоего отдельно «существующего» человека, в то время как согласно свт. Кириллу Бог Слово в Самом Себе «осуществил» этого человека (дал ему ипостась) и поистине стал человеком, оставаясь неизменным по Божеству. Для свт. Евлогия это яркий пример того, что свт. Кирилл «не ум свой вверяет изречениям, но изречения взвешивает разумом (τῆ διανοίᾳ)», то есть, что вербальная сторона христологии для него имеет подчиненное, а не самодовлеющее значение (*Eul. Alex. apud Phot. Bibl. 230, 272b:25–40 / Éd. par R. Henry. Paris, 1959–1977. TLG 4040/1. CPG 6976*).

¹⁶ Кол. 1, 18.

мы и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем¹⁷. Потому что, будучи собственным телом Бога, как сказал я, оно превзошло все человеческое. Однако недопустимо, чтобы претерпело изменение (*μεταβολή*) в Божественную природу тело от земли; согласишься, что это невозможно, иначе мы станем обвинять Божество в том, что Оно рождено или что Оно восприняло в Себя то, чем не является по Своей природе. Ибо в равной степени нелепо утверждать и что тело изменилось в природу Божества, и что Слово изменилось в естество плоти. Но как невозможно последнее, ведь Слово не подлежит превращению или изменению, так невозможно и первое, ибо недоступно чему-то из творений перейти в Божественную сущность или естество, а плоть и есть творение. Поэтому, хотя мы и утверждаем, что тело Христа Божественно, поскольку это тело Бога, и что оно озарено неизреченной славой, нетленно, свято, животворяще, но что оно изменилось в Божественную природу, не помыслил и не сказал никто из святых отцов, и мы не намерены этого делать.

(11) Да будет известно твоей святости и то, что блаженной памяти отец наш Афанасий, некогда бывший епископом Александрии, по причине возникших в его время споров написал письмо к Эпиктету, епископу Коринфа¹⁸, исполненное чистого православия. А когда с помощью этого письма также изобличали Нестория и сторонники правой веры, читая его, приводили в замешательство тех, кто был склонен мыслить так же, как он, тогда последние, отвергая содержавшиеся здесь доказательства, изобрели нечто злое и достойное нечестия еретиков. А именно, они, испортив это письмо и одно убавив, а другое прибавив, издали его, чтобы казалось, что и этот прославленный отец — единомышленник Несторию и его последователям. Поэтому была нужда — на случай, если кто-нибудь и туда к вам представит испорченное

¹⁷ 2 Кор. 5, 16.

¹⁸ *Athan. Alex. Ep. ad Epict.* (ed. G. Ludwig. Jena, 1911. TLG 2035/110. CPG 2095). Рус. пер.: Творения свт. Афанасия Великого. Ч. 3. ТСА, 1903 (1994). С. 290–302. Это послание, направленное против ряда христологических ересей, получило большую известность во время несторианского спора. После Эфесского Собора, в переговорах о мире между Александрией и Антиохией, на него, как на «правило веры», указывали и свт. Кирилл, и его антиохийские оппоненты.

письмо, — взять копию из нашего списка и послать ее твоему благочестию. Вот ведь и благоговейнейший и благочестивейший Павел, епископ Эмесский, придя в Александрию, завел об этом речь. И тогда открылось, что хотя он и имеет копию этого письма, однако испорченную и переделанную еретиками, так что он пожелал, чтобы копия с нашего списка была отослана в Антиохию, и мы ее туда отослали¹⁹.

(12) Следуя же во всем православию святых отцов, мы составили книгу против Нестория, а также другую, против оклеветавших значение глав, и послали все это твоему благочестию²⁰ для того, чтобы если другие из единоверных и единокорных нам братьев окажутся увлеченными пустословием некоторых лиц, полагая, будто мы переменялись в мыслях после сказанного против Нестория, тогда они будут вразумлены из прочитанного и узнают, что мы и прежде должным образом и справедливо порицали его как заблудившегося, и теперь ничуть не меньше тесним его, повсюду сражаясь против его богохульств. Твое же совершенство, которое способно разуметь и большее, да поможет и нам писаниями и молитвами.

¹⁹ Об этом же свт. Кирилл сообщает еще в двух своих посланиях, современных первому посланию к Суккенсу: Иоанну, епископу Антиохийскому, о мире, и прп. Акакию, епископу Мелитинскому (Ер. 39, 11. АСО I, 1, 4. Р. 20:9–13. СРГ 5339. ДВС № 180 (*Деяния 1996*. С. 543); Ер. 40, 21. АСО I, 1, 4. Р. 30:9–19. СРГ 5340. ДВС № 181 (*Деяния 1996*. С. 551)).

²⁰ Речь идет об относящемся к 430 г. сочинении свт. Кирилла «Против богохульств Нестория» в 5-ти книгах и о двух составленных в 431 г. апологиях его «12-ти анафематизмов», или «глав», с опровержением возражений, выдвинутых от лица «восточных» епископов Андреем Самосатским и лично блж. Феодоритом Кирским (*Libri V contra Nest.* АСО I, 1, 6. Р. 13–106. СРГ 5217; *Apol. XII capit. contra Orient.* АСО I, 1, 7. Р. 33–65. СРГ 5221. ДВС № 147 (*Деяния 1996*. С. 415–445); *Apol. XII anath. contra Theod.* АСО I, 1, 6. Р. 110–146. СРГ 5222. ДВС № 149 (*Деяния 1996*. С. 445–473)). Можно отметить, что к 433 г. у свт. Кирилла уже складывается своего рода «канон» антинесториянских сочинений. Так, константинопольскому пресвитеру Евлогию вместе с памятной запиской он пересылает для передачи некоему «знаменитейшему начальнику» помимо указанных трактатов свое краткое сочинение «О воплощении Бога Слова», акты Эфесского Собора, «Послание к Эпиктету» свт. Афанасия, а также свои два послания к Несторию, послания к Иоанну Антиохийскому и прп. Акакию Мелитинскому (Ер. 44. АСО I, 1, 4. Р. 37:4–14. СРГ 5344. ДВС № 182 (*Деяния 1996*. С. 553)).

ИНАЯ ПАМЯТНАЯ ЗАПИСКА, НАПИСАННАЯ В ОТВЕТ
НА ВОПРОСЫ К НАМ О ТОМ ЖЕ, К ТОМУ ЖЕ СУККЕНСУ

(1) Истина представляется очевидной для любящих ее, но прячется, думаю я, и стремится остаться в тайне от лукавых мыслей, ведь они обнаруживают, что сами не достойны узреть ее ясными очами. И в то время как приверженцы безупречной веры ищут Господа, как написано, *в простоте сердца*²¹, те, кто идут кривыми стезями²² и *сердце* имеют *развращенное*, как сказано в псалмах²³, сами себе собирают хитроумные основания для превратных понятий, чтобы *сворачивать с правых путей Господних*²⁴ и души простецов доводить до необходимости думать неподобающее. А говорю я это, прочитав памятные записки твоего благочестия и найдя в них некие небезопасные предположения тех, кто полюбил, не знаю как, *развращенность лжеименного знания*²⁵. Были же они следующими.

(2) «Если, спрашивается, Еммануил соединился из двух природ, а после соединения мыслится одна природа Слова воплощенная, тогда непременно следует сказать, что Слово должно было пострадать в Своей собственной природе».

Блаженные отцы, определившие для нас священный Символ правой веры, сказали, что Слово от Бога Отца, Которое рождено из Его сущности, Единородный Сын, через Которого [сотворено] все, — Само Оно воплотилось и вочеловечилось. И мы, конечно же, не говорим, будто эти святые остались в неведении относительно того, что тело, соединившееся со Словом, было одушевлено разумной душой, так что если кто скажет, что Слово воплотилось, он согласится и с тем, что плоть, соединившаяся с Ним, не лишена разумной души. Ибо я полагаю, а точнее, можно смело утверждать, что именно это подразумевал и премудрый евангелист Иоанн, когда сказал, что *Слово стало пло-*

²¹ Прем. 1, 1.

²² Притч. 2, 15.

²³ Пс. 100, 4.

²⁴ Деян. 13, 10.

²⁵ 1 Тим. 6, 20.

тью²⁶, а вовсе не то, будто Оно соединилось с бездушной плотью — да не будет! — или будто Оно подверглось превращению или изменению. Ибо Он остается тем, чем и был, то есть Богом по природе. И даже восприняв человеческое бытие, то есть сообразно нам родившись по плоти от жены, Он по-прежнему пребывает одним Сыном, только уже не бесплотным, как в древности, то есть до времен вочеловечения, но как бы облачившимся и в наше естество. Однако, хотя и не единосущно рожденному от Отца Слову соединившееся с Ним тело, которому присуща и разумная душа, и наш ум представляет себе природное различие (τὸ ἕτεροφυές) соединившихся, мы все же исповедуем одного Сына, Христа и Господа, поскольку Слово стало плотью. А когда мы говорим о плоти, то подразумеваем человека. Так откуда возьмется нужда страдать Ему в Своей собственной природе, если мы признаём, что после соединения есть одна природа Сына воплощенная? Вот когда бы в наших изречениях о домостроительстве отсутствовало нечто подверженное страданию по природе, тогда они по справедливости могли бы утверждать, что раз нет того, что страдает по природе, совершенно необходимо страданию произойти в природе Слова. Но если тем, что эта природа названа воплощенной, вводится все целиком учение о домостроительстве по плоти — ибо Слово воплотилось не иначе, как принявши от семени Авраама²⁷, и уподобившись во всем братьям²⁸, и воспринявши образ раба²⁹, — то напрасно пустословят те, которые утверждают, будто обязательно последует необходимость страдать Ему в Своей собственной природе, ибо [страданию] подлежит плоть, о которой естественно думать, что в ней произошло страдание, хотя Само Слово и бесстрастно. Однако тем самым мы не отстраняем Его от сказанного о страдании, ведь насколько тело стало собственным для Него, настолько и все телесное, кроме одного греха, ничуть не меньше может быть названо Его же собственным из-за усвоения по домостроительству.

²⁶ Ин. 1, 14.

²⁷ Евр. 2, 16.

²⁸ Евр. 2, 17.

²⁹ Флп. 2, 7.

(3) «Если, — спрашивается, — есть одна природа Слова воплощенная, тогда совершенно необходимо произойти смешению или слиянию, так что человеческая природа как бы умалится и незаметно исчезнет в Нем».

Снова *искривляющие прямое*³⁰ не заметили, что поистине есть одна природа Слова воплощенная. Ведь один есть Сын по природе и истинно — Слово, неизреченно рожденное от Бога Отца. И если Он затем, через восприятие плоти — не бездушной, но одушевленной разумно, — как человек произошел от жены, то через это Он не разделился на два лица или на два сына, но остается одним. Только теперь Он уже не бесплотный и не вне тела, но имеет его Своим собственным, соответственно неразрывному единению. Но, говоря так, мы никоим образом не выражаем ни смешения, ни слияния, ни другого подобного этому, — да и почему это непременно должно вытекать из сказанного? Ведь даже когда мы говорим, что Единородный Сын Божий, воплотившийся и вочеловечившийся, один, Он через это не смешался, как им кажется, и, конечно же, не перешла в природу плоти природа Слова, как и природа плоти — в Его природу. Но пусть у Него сохраняются и усматриваются особенности каждой природы, согласно только что представленному нами рассуждению, несказанно и невыразимо став единым, Он все же явил нам одну природу Сына, только, как сказал я, воплощенную. Ведь не только о простых по природе [существах] можно в прямом смысле сказать «один», но и о тех, которые собраны воедино через составление [природ], чему пример — человек, состоящий из души и тела. А именно, хотя они разнородны и друг другу не единосущны, тем не менее они образуют человеческую природу, ставшую поистине одной, если даже в рассуждениях о ее составе присутствует различие по природе собранных в единство. Следовательно, пустословят утверждающие, что если будет одна природа Слова воплощенная, то непременно последует смешение или слияние, так что как бы умалится и незаметно исчезнет человеческая природа. Ибо она не умалется, как они говорят, и не исчезает, поскольку для наилучшего раскрытия того, что Он стал человеком, достаточно сказать, что Он

³⁰ Мих. 3, 9.

воплотился. Вот если бы мы умолчали об этом, их клевета имела бы какое-то основание, но когда нами признана необходимость добавить, что Он воплотился, где здесь образ умаления или исчезновения Его человечества?

(4) «Если, — спрашивается, — Тот же самый рассматривается как совершенный Бог и как совершенный человек и Он единосущен Отцу по Божеству, а по человечеству единосущен нам, то где же совершенство Его человечества, если более не существует (ὁφέστηκεν) природа человека? И где Его единосущие нам, если более не представлена (ἔστηκεν) наша сущность, то есть природа?»

Для разъяснения этих вопросов также достаточно того решения, или ответа, которое дано в предыдущей главе. А именно, если бы мы, сказав об одной природе Слова, замолчали и не прибавили, что она «воплощенная», но как бы допустили домостроительство помимо этого, тогда, вероятно, не были бы лишены убедительности слова притворно вопрошающих: «Где совершенство Его человечества?», или: «Каким образом в Нем существует сообразная нам сущность?». Но поскольку и совершенство в человечестве, и указание на сообразную нам сущность внесено через это слово «воплощенная», то пусть они прекратят опираться на *надломленную трость*³¹. Вот того, кто отбрасывает домостроительство и отрицает Воплощение, справедливо можно было бы обвинять в том, что он отнимает у Сына совершенное человечество. Но если, как я сказал, в словах «Он воплотился» имеется ясное и недвусмысленное исповедание того, что Он стал человеком, ничто более не препятствует признавать, что Тот же Самый Христос, будучи единым и единственным Сыном, есть и Бог, и человек, совершенный как в Божестве, так и в человечестве.

При этом очень правильно и здраво твое совершенство ведет речь о спасительных страданиях, говоря, что Сам Единородный Сын Божий, насколько Он мыслится Богом и есть Бог, не пострадал в собственной, превосходящей телесное, природе, но что пострадал Он перстным естеством. Ведь было необходимо, чтобы у единого и истинного Сына сохранилось и то, и другое: и не страдать по Божеству, и принять стра-

³¹ 4 Цар. 18, 21; Ис. 36, 6.

дания по человечеству, ибо пострадала Его плоть. Но эти люди считают, будто этим мы вносим так называемое «страдание Божества» (θεοπάθειαν). Притом они не вдумываются в домостроительство, а, что хуже всего, неразумно предаваясь пагубному благоговению, стремятся перенести страдание на человека обособленно, чтобы Слово Божие не исповедовать Спасителем как давшее за нас Свою собственную кровь, но чтобы говорили, будто это устроил человек Иисус, рассматриваемый обособленно и самостоятельно. Однако такая мысль потрясает все учение о домостроительстве по плоти и неприкрыто придает нашему Божественному таинству значение человекопоклонства. Они даже не принимают во внимание того, что блаженный Павел говорил о Том, Кто от иудеев по плоти³², то есть от семени Авраама, Иессея и Давида, что Он есть Христос и Господь славы³³ и Бог благословенный вовеки и сущий над всем³⁴, показывая, что тело, пригвожденное на древе, есть собственное для Слова, и этим усваивая крест Ему.

(5) Но я знаю, что кроме этого есть и другой вопрос: «Тот, кто говорит, что Господь пострадал одной только (γυμνῆ) плотью, делает Его страдание неразумным и недобровольным, а если сказать, что Он пострадал с разумной душой, чтобы сделать Его страдание добровольным, тогда ничто не препятствует утверждать, что Он пострадал человеческим естеством. Но коль скоро и это верно, почему бы нам не допустить, что после единения существуют (ὑφ'εστάναι) две природы нераздельно? Так что, если кто говорит: *Итак, как Христос пострадал за нас плотью*³⁵, то он не говорит ничего другого, как: *Христос пострадал за нас нашим естеством*».

Это положение опять ничуть не менее обращено против тех, кто учит об одной природе Сына воплощенной. И желая объявить это неосновательным, они упорно стремятся повсюду обнаруживать две существующие (ὑφ'εστῶσας) природы. Однако они остались в неведении, что предметы, которые принято разделять не только в умозрении, вполне

³² Рим. 9, 5.

³³ 1 Кор. 2, 8.

³⁴ Рим. 9, 5.

³⁵ 1 Пет. 4, 1.

могут отступить друг от друга в такое различие, какое будет всецелым отделением и различием в собственном смысле. И пусть для нас снова примером будет сообразный нам человек. А именно, хотя мы и усматриваем у него две природы, одну — души, другую — тела, однако, разделяя их простыми помышлениями и принимая их отличие только в тонких умозрениях или мысленных представлениях, мы не полагаем эти природы по отдельности и уж конечно не допускаем возможности их совершенного разделения, но понимаем, что принадлежат они одному³⁶, так что эти две [природы] уже не две, но через ту и другую³⁷ образуется одно живое существо. Поэтому, даже если скажут, что у Еммануила есть природа человечества и [природа] Божества, однако это человечество стало собственным для Слова, и мы понимаем, что и вместе с ним Сын — один. Однако раз богодухновенное Писание говорит, что Он пострадал *плотью*³⁸, то и нам лучше говорить так, нежели говорить, что Он пострадал «человеческим естеством», хотя нет никакого сомнения, что если бы на этом так упрямо не настаивали некоторые, [последнее выражение] ничуть не повредило бы учению о таинстве. Ведь чем другим может быть природа человечества, как не плотью, разумно одушевленной? Вот мы и говорим, что Господь пострадал *плотью*. Стало быть, когда они с непомерным усердием утверждают, что Он пострадал «человеческим естеством», словно бы совсем отделяя его от Слова и располагая вне Его, отдельно, цель их при этом та, чтобы усматривать два [существа], а уже не одно воплотившееся и во-человечившееся Слово от Бога Отца. А прибавленное «нераздельно» хотя у нас, кажется, является указанием на истинное воззрение, они это понимают не так. Ведь это нераздельное, в соответствии с пусто-

³⁶ У свт. Ефрема Антиохийского здесь вместо «принадлежат они одному» (ἐνὸς ἐῖναι) дается «одна принадлежит одному» (μίαν ἐνὸς εἶναι). Это существенно не меняет значения этого места, поскольку общий контекст дает основание видеть за этим «одна» указание не на одну природу, как полагают монофизитствующие оппоненты свт. Ефрема, но на одну ипостась (*Ephr. Ant. apud Phot. Bibl. 229, 249b:15–20. СРГ 6908*).

³⁷ Свт. Ефрем Антиохийский обращает внимание, что свт. Кирилл употребил здесь не выражение «из того и другого» (ἐξ ἁμφοῖν), а именно «через то и другое» (δι' ἁμφοῖν). Само по себе это уже указывает на сохранность каждой природы в образованном их соединением «живом существе» (*Ephr. Ant. apud Phot. Bibl. 229, 249b:39–43*).

³⁸ 1 Пет. 4, 1.

СВТ. КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

словием Нестория, принимается у них иным образом, поскольку они говорят, что человек, в которого вселилось Божие Слово, неразделен с Ним по равенству чести, тождеству произволения и власти, так что они не просто так произносят эти выражения, но с неким лукавством и злонамеренностью.

Перевод с древнегреческого, предисловие и примечания
иеромонаха Феодора (Юлаева)

ПРП. НИКИТА СТИФАТ

ВТОРОЕ И ТРЕТЬЕ ОБЛИЧИТЕЛЬНЫЕ СЛОВА ПРОТИВ АРМЯН

После публикации на страницах «Богословского вестника» первого обличительного слова прп. Никиты Стифата против ереси армян¹ настал черед для критического издания второго и третьего слов, посвященных той же тематике (*Investivae 2, 3 in Armenios*). Поскольку все общие сведения об антиармянском цикле Стифата были уже изложены², непосредственно перейдем к основной теме публикации.

1. ПЛАН ВТОРОГО И ТРЕТЬЕГО ОБЛИЧИТЕЛЬНЫХ СЛОВ

В нашем издании второе слово разделено на 27 глав³.

Гл. 1–3. Краткое вступление с упоминанием первого слова и его основной идеи — показать, что после Воплощения во Христе «претворяются» две природы «неразлучно и неслиянно», на что символично указывают два праздника Рождества и Крещения, каждый из которых имеет свое время празднования и свою «природную» особенность. Во втором слове автор намерен научиться у свт. Григория Богослова «еще совершеннее» отличию праздников.

Гл. 4–11, 15–16. Дальнейшие рассуждения о необходимости раздельного празднования Рождества и Крещения излагаются в сходной с первым словом тональности. Однако если в первом слове доминировали высказывания свт. Григория Богослова из его гомилии на

¹ Дионисий (Шленов), *иг.* 2008.

² См.: Дионисий (Шленов), *иг.* 2008. С. 39–61.

³ О принципе деления на главы см. ниже.

Рождество, начинавшейся словами «Христос рождается»⁴, то во втором преимущественное внимание уделено начальным словам из гомилии на Богоявление «Опять Иисус мой и опять таинство»⁵. Таким образом, во втором слове Стифат подробнее говорит о празднике Крещения, о котором он не успел сказать ранее.

Гл. 12—14. Отступление о неправильном миропомазании при крещении у армян, отмеченное повторением псаломского стиха «и лица ваша не постыдятся» (Пс. 33, 6).

Гл. 16—24. Учение о пентархии византийских патриархов в соответствии с пятичастным строением человеческого тела. В данной, наиболее интересной, части слова не только приводятся сведения по пентархическому устройству Византийской Церкви, отражающие общие представления того времени, но и говорится об истории христианства в Армении с перечнем некоторых древних центров христианского благовестия на Ближнем Востоке.

Гл. 25—27. Призыв к армянам отказаться от своих ересей и присоединиться ко всей вселенной, исповедующей православную веру.

Третье слово, наиболее краткое в антиармянском цикле, разделено на 7 глав.

Гл. 1. Вводная глава, в которой автор, сославшись на первое и второе антиармянские слова, заявляет тему третьего слова — «О Трисвятом».

Гл. 2—5. Раскрытие темы. Автор в основном излагает некоторые аргументы прп. Иоанна Дамаскина в пользу триадологического понимания Трисвятого, не привнося ничего от себя. Наиболее оригинальным авторским вкладом в излагаемую тему, возможно, является наименование «источник бессмертия» применительно к Святому Духу.

Гл. 6—7. Прп. Никита завершает слово одной из своих излюбленных мыслей о едином хоре ангелов и человеков, к которому смогут примкнуть армяне в случае покаяния.

⁴ Greg. Naz. Or. 38 (In theophania), 1. PG 36, 312A:1—2.

⁵ Greg. Naz. Or. 39 (Or. 17 in sancta lumina), 1. PG 36, 336A:3.

2. ИСТОЧНИКИ

Основными источниками для 1-й части второго слова остаются праздничные слова свт. Григория Богослова: 38-е, «На Богоявление, то есть на Рождество Спасителя», и 39-е, «На святые Светы», а также «Точное изложение православной веры» прп. Иоанна Дамаскина. В третьем слове прп. Никита цитирует только прп. Иоанна Дамаскина (54-ю главу «Изложения веры» «О Трисвятом»), как и в первом слове, не называя автора по имени.

В Invest. 2, 6 предложение «Ибо одна из них [природ], будучи Божественной, совершив помазание, обожила, а человеческая, став помазанной, обожилась» является контаминацией высказываний как свт. Григория (самая важная из которых «Ἐὼν τὸ μὲν ἐθέλωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη»⁶), так и прп. Иоанна Дамаскина⁷, который почти дословно повторяет свт. Григория в 61-й гл. «Изложения веры». При этом у самого свт. Григория встречаются две внешне противоположные формулы: «Божество помазывает, человечество помазывается»⁸; и наоборот, «Божество помазывается, человечество помазывает»⁹, — из которых последняя подчеркивала теснейшее взаимообобщение Божественных и человеческих свойств во Христе. Стифат приводит только первую формулу, возможно в полемических целях, поскольку армянские (и вообще монофизитские) богословы пытались обосновать свое христологическое учение, в частности, на основании *communicatio idiomatum*¹⁰.

Во втором слове (16—24) в разделе о пентархии самым главным цитируемым и постоянно упоминаемым источником оказываются «Апостольские постановления», памятник IV в., который обладал для

⁶ Greg. Naz. Or. 38, 13. PG 36, 325B:15—C:1.

⁷ Ср.: Jo. Dam. Exp. fid. 61:5—7, 38—39; 87:88 (hrsg. v. B. Kotter. Bd. 2. Berlin, 1973 (PTS 12). TLG 2934/4).

⁸ Ср.: Greg. Naz. Or. 10, 4. PG 35, 832A:5—10 (Εἰ δὲ καὶ ἄξιον ὑμῶν τε τῶν χριόντων, καὶ ὑπὲρ οὗ, καὶ εἰς ὃν ἡ χρίσις, οἶδε τοῦτο ὁ Πατήρ τοῦ ἀληθινοῦ καὶ ὄντως Χριστοῦ, ὃν ἔχρισεν ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους αὐτοῦ, χρίσις τὴν ἀνθρωπότητα τῆ θεότητι, ὥστε ποιῆσαι τὰ ἀμφοτέρα ἓν...).

⁹ Ср.: Greg. Naz. Or. 30 (De Filio), 21:12—15 (hrsg. v. J. Barbel. Düsseldorf, 1963. TLG 2022/10).

¹⁰ Подробнее см. об этом в: Dorfmann-Lazarev 2004. P. 144—149.

обеих полемизировавших сторон абсолютным апостольским авторитетом. Следует отметить, что в «Постановлениях» (5, 13) говорилось и об отдельном праздновании Рождества и Крещения 25 декабря («девятого месяца») и 6 января («десятого месяца») соответственно¹¹, что еще более тематически сближает данный памятник с антиармянским циклом Стифата. Из «Апостольких постановлений» прп. Никита заимствует, в частности, сведения о рукоположении первых епископов для четырех городов апостольского времени, будущих патриархов: Иакова — для Иерусалима, Еводия — для Антиохии, Лина — для Рима, и, наконец, Анниана — для Александрии¹². Следует отметить, что в самом памятнике не делается акцент ни на тетрархии, ни тем менее на пентархии, вышеуказанные лица и города перечисляются наряду с другими центрами апостольской проповеди I в. (мытарь Закхей оказывается первым епископом Кесарии Палестинской, Тимофей — Эфеса, Аристон — Смирны, Гай — Пергама, Димитрий — Филадельфии, Лукий — Кенхрей, Тит — Крита, Дионисий — Афин и пр.)¹³. В пентархии ключевое место занимал Константинополь (в прошлом Византий), первый епископ которого, Онисим, согласно историческому принципу, упоминается у Стифата на пятом месте. Однако в самих «Апостольских постановлениях» ничего не сказано о еп. Онисиме, рукоположенном ап. Андреем для Византия, будущего Цареграда. Вероятно, прп. Никита сведения о еп. Онисиме почерпнул из полуапокрифического апостольского списка Пс.-Дорофея¹⁴ или из «Краткой истории», приписываемой свт. Никифору Константинопольскому¹⁵.

Наиболее трудноразрешимым вопросом, относящимся к источниковедению или традиции второго слова, оказывается почти вербальное

¹¹ См.: Const. apost. 5, 13:1–6 (éd. par M. Metzger. Paris, 1987. SC 329. P. 246. TLG 2894/1). Учение о двух отдельных праздниках подтверждает датировку «Апостольских постановлений» 2-й половиной IV в.

¹² Const. apost. 7, 46:3–13. SC 329. P. 108.

¹³ Const. apost. 7, 46:13–25. SC 329. P. 108–110.

¹⁴ Vitae Prophetarum. Index apostolorum discipulorumque Domini [textus Ps.-Dorothei] (ed. T. Schermann. Leipzig, 1907 (BSGRT). P. 146–147. TLG 1750/4).

¹⁵ Niceph. Const. Chronogr. brevis [Dub.] (ed. C. de Boor. Leipzig, 1880, 1975 (BSGRT). P. 112, col. 1,2:20. TLG 3086/2).

совпадение отрывка, в котором развивается идея пентархии (Invest. 2, 22.23), с одним местом из послания Петра III (1052–1056), патриарха Антиохийского, к Аквилейскому архиепископу Доминику¹⁶. Во вступительной статье к первому слову отмечалось, что весь антиармянский цикл мог быть написан ок. 1050 г.¹⁷, т. е. раньше возведения Петра на патриарший престол Антиохии (1052 г.) и тем самым раньше написания любого его сочинения от лица Антиохийского патриарха. Но за исключением данного отрывка Петр Антиохийский в своем послании достаточно самостоятелен (порядок внутри пентархии, где не находилось места для Аквилейского патриарха, адресата послания, у Петра более соответствует церковным диптихам: Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия, Иерусалим¹⁸), так что зависимость его от Стифата не в полной мере очевидна. Быть может, и тот и другой автор пользовались одним и тем же общим источником, не установленным нами или не сохранившимся.

3. ОСНОВНЫЕ ТЕМЫ

Второе обличительное слово

Поскольку о праздниках Рождества и Крещения, которым посвящено первое обличительное слово и первая часть второго, уже достаточно сказано в специальной статье¹⁹, остается подробнее остановиться на другой доминирующей теме второго слова — учении о пентархии.

¹⁶ *Petrus Ant.* Ep. ad Domin. Grad. 4. PG 120, 760A:1–B:6.

¹⁷ Дионисий (Шленов), *из.* 2008. С. 41.

¹⁸ *Petrus Ant.* Ep. ad Domin. Grad. 3. PG 120, 757C:9–13.

¹⁹ Дионисий (Шленов), *из.* Время празднования Рождества и Крещения согласно древним свидетельствам и памятникам полемической письменности сер. XI в. // БВ 8–9. 2008–2009. С. 222–274.

ПЕНТАРХИЯ²⁰/ТЕТРАРХИЯ ПАТРИАРХАТОВ

1. Соборные и императорские акты и решения

Канонически пентархия²¹ патриархатов появилась в сер. V в. на IV Вселенском Соборе, после того как Иерусалимской Церкви, выделенной из Антиохийской, была предоставлена самостоятельность наряду с другими четырьмя уже сложившимися патриархатами: «...Ювеналию, священнейшему епископу иерусалимлян, и подчиняющейся ему свя-

²⁰ Термин «пентархия» (*πενταρχία*) применительно к выражаемому им церковному устройству в святоотеческой письменности не использовался (по крайней мере, в TLG on-line не удалось найти ни одного случая). У Аристотеля он обозначал принцип государственного устройства (*Arist. Politica* 5, 9. 1273a:13–20 / Ed. W. D. Ross. Oxford, 1957, 1964. TLG 86/35), а в «Тактиконе» императора Маврикия (кон. VI в.) — военное подразделение (Strategicon [sub nomine Mauricii Imperatoris vel Urbicii] 4, 5, 1:1–5; 2:3–5 / Ed. H. Mihaescu. Bucharest, 1970 (Scriptores Byzantini 6). TLG 3075/1). В лексиконах древнегреческого языка как древних, так и современных приводится значение пентархии, восходящее к словоупотреблению Аристотеля, например, у Скарлата Византийского дается следующее определение: «принцип (управления), состоящий из пяти членов» (*ἀρχή (διοίκησης) συγκειμένη ἀπὸ πέντε μέλη*) (*Σκαρολάτου Δ. Βυζαντίου. Λεξικὸν ἀρχαίας Ἑλληνικῆς γλώσσης καὶ καθαραιουσύνης* / Προλογίζουσι Σ. Γ. Κόρρες, Π. Ν. Ξένος. Ἀθήναι, 1964. Σ. 1037). Искомое значение удалось найти только в словаре новогреческого языка Г. Д. Бабиньотиса: «Учение, излагавшее главенствующее место пяти патриархов, вопреки исключительному стремлению [к первенству] Римского папы» (*Μπαμπινιώτης 1998. Σ. 1385*). Для описания пентархического церковного устройства прп. Никита Стифат пользовался словосочетаниями «пять великих Церквей вселенной» (*πέντε ἐκκλησίαι*) и «пять престолов» (*πέντε θρόνοι*) (*Invest. 2, 21,23*).

²¹ О пентархии см.: *Κοινιάρης Γ. Ἡ θεωρία τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν καὶ τοῦ πρωτείου τιμῆς αὐτῶν εἰς τὰς Notitias episcopatum, Les Paralipomènes. Ἀλεξάνδρεια, 1954. Σ. 121–143; Φειδᾶς Ι. Β. Ὁ θεσμὸς τῆς πενταρχίας πατριαρχῶν. Τ. 1. Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ (ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τὸ 451). Ἀθήναι, 1969; Т. 2. Ἱστορικο-κανονικὰ προβλήματα περὶ τῆς λειτουργίας τοῦ θεσμοῦ (451–553). Ἀθήναι, 1970; *Μάξιμος, μητρ. 1989. Σ. 243–256; Connel P. O. The Ecclesiology of St. Nicéphorus I (758–828): Pentarchy and Primacy. Rome, 1972; Vries W. de. The «College of Patriarchs» // Concilium 8. 1965. P. 65–80; Halleux A., de. L'institution patriarchale et la pentarchie. Un point de vue orthodoxe // Revue Théologique de Louvain 2. 1972. P. 177–199; *Marella M. La Pentarchia: Storia de un'idea* // Nicolaus 2. 1974. P. 187–193; *Marella M. Roma nel sistema pentarchico: Problemi e prospettive* // Nicolaus 4. 1976. P. 99–138; *Siciliano J. A. The Theory of the Pentarchy and Views on Papal Supremacy in the Ecclesiology of Neilos Dohapatrius and His Contemporaries***

тейшей Церкви иметь три Палестины в своей власти...»²². Хотя Римская Церковь мыслила себя выше любого из четырех оставшихся патриархатов, в сер. VI в. после отвоевания Италии при императоре Юстиниане (527–565) она стала фактически одним из них, ограничив на время свои амбиции²³. В 109-й новелле Юстиниана указывается: «[В святой, соборной и апостольской Церкви] все святейшие патриархи всей вселенной: находящегося на западе (ἐσπερίας, досл. вечернего) Рима, и сего царственного града (т. е. Константинополя. — иг. Д.), и Александрии, и Феуполя («града Божия», т. е. Антиохии. — иг. Д.), и Иерусалима — и все подчиняющиеся им благочестивейшие епископы единогласно проповедают апостольскую веру и предание...»²⁴. VI Вселенский Собор²⁵ и особенно Пято-Шестой Трульский

// Byzantine Studies 6. 1979. P. 167–177; *Peri V. La pentarchia: Institutione ecclesiale (IV–VII sec.) e teoria canonico-teologica* // Roma e l'Italia nell'alto Medioevo (3–9 aprile 1986). Spolete, 1988 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' "Alto Medioevo" 34 bis. T. 1). P. 209–311; Pentarchy // ODB 3. P. 1625–1626; *Gahbauer F. R. Die Pentarchietheorie: ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Frankfurt/Main, 1993 (Frankfurter theologische Studien 42). Специальный сборник, посвященный пентархии, в который вошли вышеупомянутая статья о Илии Мелиа и редакционная статья Бернара Дюпои «Пентархия и примат», был издан журналом *Istina* (1987. № 4/2. P. 337–360). См. также доклад К. А. Максимовича на Юбилейной 20-й Ежегодной богословской конференции ПСТГУ (Москва, 9–14 октября 2009 г.): «Патриарх Мефодий I (843–847 гг.) и теория “пентархии”» (готовится к публикации в составе сборника материалов конференции).

²² Concilium universale Chalcedonense. Actio 8. ACO 2, 1, 1. P. 5–7 (364–366).

²³ *Flusin B. Les structures de l'Église impériale* // *Le Monde Byzantin I. L'Empire romain d'orient (330–641)* / Sous la direction de Cécile Morrisson. Paris, 2004. P. 124–125.

²⁴ *Iust. Novella 109. Prooemium (Novellae / Ed. R. Schoell. Berolini, 1895 (Corpus Juris Civilis 3). P. 518:4–9)*. Пентархическое патриаршее устройство Церкви подразумевается в «Новеллах» 6, 3. Епilogus (Novellae. P. 42:4–5, 46:40–42 — в «Эпилоге» упоминаются «святейшие патриархи каждого диоцеза, боголюбивейшие митрополиты, прочие благочестивейшие епископы и клирики»); 123, 22 (Novellae. P. 611–612 — высший церковный суд принадлежит патриарху); 131, 2 (Novellae. P. 655:9–15 — подтверждается второе место Константинопольского патриарха после Римского папы).

²⁵ Concilium universale Constantinopolitanum tertium (680–681). Concilii actiones I–XVIII. Docum. 18 (hrsg. v. R. Riedinger. Berlin, 1990, 1992. S. 830:3; 24. S. 898:18. TLG 5000/9).

(36 правило)²⁶ подтвердили церковное устройство, представленное пятью патриархами.

2. Первые святоотеческие свидетельства

Первые наиболее важные святоотеческие свидетельства о пентархии принадлежат прп. Максиму Исповеднику, Иоанну Синкеллу и прп. Феодору Студиту, которые пытались защитить при помощи пентархии истину церковного вероучения от еретических искажений со стороны отдельных первоиерархов — предстоятелей Константинопольской Церкви, поддерживавших ереси монофелитства или иконоборчества. По мысли прп. Максима, прозвучавшей в конце «Диспута» с экс-патриархом Пирром (646 г.), невозможно признать собор, созванный без согласия патриархов, вопреки церковным правилам²⁷. Позднее во времена первого иконоборчества Иоанн Синкелл в «Слове против Константина Кавасилы» (ок. 770 г.), отказываясь признать «безглавый» иконоборческий собор в Иерии (754 г.), писал в сходных тонах: «Собор есть тогда, когда пять патриархатов провозгласят одну веру и одно слово. А если из них хотя бы один будет отсутствовать или не склонится перед Собором, это не Собор, а лжесинагога и собрание тщетное и хвастливое»²⁸. Во времена второго иконоборчества прп. Феодор Студит, отстаивая независимость церковной власти от го-

²⁶ См.: *Καριώτης Γ. Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Τ. Ι. Ἐν Ἀθήναις, 1960. Σ. 271.

²⁷ *Max. Conf. Disp. cum Pyrro*. PG 91, 352D:1–13. «Удивляюсь я, как ты именуешь собором то, что состоялось не по законам, соборным канонам или правилам, ведь не было ни окружного послания с согласия патриархов, ни определенного места или дня встречи. Не было ни обвиняемого, ни обвинителя. У собравшихся не было сопроводительных писем, ни у епископов от митрополитов, ни у митрополитов от патриархов. Ни посланий, ни местоблюстителей не было послано от других патриархов. Так кто же, кто еще в своем уме, позволит называть собором то, что наполнило всю землю соблазнами и раздорами?» (Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Рус. пер. Д. Е. Афиногенова под ред. Д. А. Поспелова. М., 2004 (ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ). С. 235, 237). Имеется в виду собор, созванный патриархом Пирром в 639 г. (см.: Там же. Примеч. 151. С. 318, 319).

²⁸ *Jo. Synp. De sacris imaginibus contra Const. Cabalinum* 16:10–11. PG 95, 332C:15–D:4.

сударственной, писал (толкуя Мф. 16, 19 о посланных с властью вязать и решить): «Кто эти посланные? Апостолы и их преемники. А кто их преемники? Нынешний первенствующий Престол (πρωτοθρόνος) римлян. Константинопольский — на втором месте, а затем — Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский. Это — пятиглавая держава (πεντακρόρφον κράτος) Церкви и, кроме того, божественных учений мерило (κριτήριον)»²⁹.

3. Пентархия как принцип соборного устройства Церкви вопреки папскому примату и инославным церквям

В середине IX в., в эпоху свт. Фотия Великого, учение о пентархии было сформулировано на более глубоком богословском уровне. Поскольку папа Николай I признавал патриаршее достоинство только трех престолов, основанных ап. Петром и его учеником евангелистом Марком: Рима, Александрии и Антиохии³⁰, — в Византии стала формироваться идея об апостольском происхождении Константинопольской иерархии от апостола Андрея³¹, что не могло не придать апостольский авторитет и всему учению о пентархии в целом.

Свт. Фотий в послании архиепископу Аквилейскому писал о необходимости согласия Римской Церкви с «другими четырьмя архиепископскими престолами»³². Ранее на Соборе 869 г. пресвитер и синкелл

²⁹ *Theod. Stud.* Ep. 478:56–66 (ок. 823 г., адресовано Льву Сакелларию) (hrsg. v. G. Fatouros. Berlin, 1992 (CFHB. Series Berolinensis 31). TLG 2714/2). И далее: «Невозможно, о владыка, с житейским мерилем сопоставлять божественное мерило или составить эту Церковь без согласия пяти патриархов (οὐχὶ ὁμονοούντων τῶν πέντε πατριαρχῶν)» (Ep. 478:78–80). Прп. Федор писал ранее, что еретики-иконоборцы отделились от «пятиглавого тела Церкви» (Ep. 406, 18:27–29. Май/июнь 819 г.) или от «пятиглавого церковного тела» (Ep. 407:20–26). Подробнее см.: *Τσίγκου Β. Α. Εκκλησιολογικές θέσεις του αγίου Θεοδώρου του Στουδίτου. Αυθεντία και πρωτείο. Θεσσαλονίκη, 1999. Σ. 322–336.*

³⁰ *Μάξιμος, μητρο. 1989. Σ. 246.*

³¹ *Dvornik F. The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew.* Cambridge, 1958 (рус. пер.: *Дворник Ф. Идея апостольства в Византии и легенда об апостоле Андрее.* СПб.: Гуманитарная Академия, 2007).

³² *Phot.* Ep. 291:92–93 (883/884 г.) (ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Leipzig, 1985 (BSGRT). TLG 4040/9).

Илия, местоблюститель Иерусалимского патриарха Феодосия, говорил: «Вы все знаете, что для того Святой Дух установил в мире патриаршие главы, дабы возникающие в Церкви Божией соблазны ими уничтожались»³³. На этом же Соборе византийский вельможа Ваанис, выражая общие воззрения своего времени, заявил: «Положил Бог Церковь Свою в пяти патриархах и определил в Своих Евангелиях, чтобы они никогда ни в какой момент далеко не отступали, поскольку являются главами Церкви»³⁴. А Анастасий Библиотекарь, латинский писатель, долгое время живший среди греков, знакомя Запад с византийским учением, писал о том, что «Христос в теле Своем, которым является Церковь, поместил столько патриарших престолов, сколько в теле каждого смертного чувств»³⁵. Уподобление церковного пентархического устройства пяти человеческим чувствам со временем станет одним из лейтмотивов византийской эkkлесиологии.

В послании армянскому царю Ашоту свт. Фотий призывал его вступить в «общее царство христиан»³⁶, подразумевая пентархическое устройство Церкви. А в послании армянскому католику Захарии, написанном или самим свт. Фотием, или армянами-халкидонитами на основании его сочинений, прямо сказано: «...Святому и Необъятному Божеству, Которое покоится на четырех-образных зверях, как это видел Иезекииль, и Которое привело в бытие мир о четырех временах и разделило в раю четыре реки для напоения мира, угодно было утвердить четырьмя евангелистами четыре патриаршие престола, которыми управляется Апостольская Кафолическая Церковь, чтобы истинно и постоянно возглашать невыразимое домостроительство Господа

³³ Concilium Constantinopolitanum 4. Actio 1. Sententia Thomae Metropolitae et Eliae Presbyteri Ecclesiae Hier. (Mansi 16, 317E:8–11).

³⁴ Concilium Constantinopolitanum 4. Actio 8 (Mansi 16, 140E:8–12): «Posuit Deus ecclesiam Suam in quinque patriarchis et definivit in euangeliis Suis, ut nunquam aliquando penitus decidant, eo quod capita Ecclesiae sint».

³⁵ *Anast.* Causae et praefatio celebratae octavae synodi (Mansi 16, 7D:5–11): «Deinde, quia cum Christus in corpore Suo, quod est ecclesia, tot patriarchales sedes, quot in cuiusque mortali corpore sensus locaverit, profecto nihil generalitati deest ecclesiae, si omnes illae sedes unius fuerint voluntatis, sicut nihil deest mortui corporis, si omnes quinque sensus integrae communisque fuerint sanitatis».

³⁶ *Phot.* Ep. 284:3287–3288.

нашего Иисуса Христа. Престолы эти следующие: в Антиохии — Матфея, Марка — в Александрии, Луки — в Риме и Иоанна — в Константинополе, который есть Новый Рим; но и епископа Иерусалима за святость места называют патриархом. И затем, эти пять патриаршеств употребляют от начала греческое письмо и язык»³⁷. В этом отрывке ярко прослеживается помимо идеи пентархии идея тетрархии патриархатов, берущей свое начало от 4-х евангелистов и другой священной символики числа четыре. В «Истории страны Алуанской», приписываемой Мовсесу Каланкатуаци (VII или X в.), сохранились сходные обвинения греков в адрес армян, оказывающихся из-за своего неправомыслия вне тетрархии патриархатов³⁸.

4. Учение о пентархии, сформулированное в сер. XI в.
прп. Никитой Стифатом и Петром Антиохийским

Прп. Никита Стифат был уверен в непреложности и полноте системы церковного управления, представленного пятью патриархатами, словно пятью человеческими чувствами, которые под руководством главы Господа Иисуса Христа управляют всеми остальными членами. Еще в первом обличительном слове против армян прп. Никита несколько раз писал о «Церкви верных» (*ἐκκλησία τῶν πιστῶν*) как о Теле Христовом, глава которого — Христос³⁹. По более подробному

³⁷ Phot. Ad Zachariam (Письмо патриарха Фотия к Захарии, католикосу Великой Армении) / Изд. А. И. Пападопуло-Керамевс. СПб., 1892 (Православный Палестинский Сборник 31. 11/1). С. 233 (рус. пер.), Էջ 185 (арм. текст).

³⁸ В 48 главе «Истории ...» сказано: «Итак, если вы [принадлежите] к православной вере, то укажите, кто ваш патриарх, ибо [лишь] четыре [патриарха] есть на земле. В Александрии престол Марка, в Антиохии — Матфея, в Риме — Луки, в Ефесе — Иоанна, в соответствии с четырьмя сторонами вселенной, с четырьмя реками Едема, с четвероликим животным, с четырьмя евангелистами, с четырьмя законами Моисеевыми, ибо Второзаконие считается отдельно... И если нет у вас патриарха и нет всех полностью чинов церковной иерархии, то ясно, вы еретики, заблудшие вместе с Арием, с варварами и с другими неправославными. Вот в этом-то были побеждены армяне и оставили без ответа их, ибо так управлялась [наша] Церковь» (*Мовсэс Каланкатуаци. История страны Алуанк / Пер. с древнеарм., предисл. и комм. Ш. В. Смбацяна. Ереван, 1984. С. 137–138*).

³⁹ Nic. Steth. Invect. 1, 21. (*Дионисий (Шленов), из. 2008. С. 86–88* (греч., груз.

учению Стифата, изложенному во втором обличительном слове, у человека одно тело, которое управляется или «водится» (*ἄγεται*) одной главой, и много разных членов. Все эти члены управляются пятью чувствами, число которых строго определено и не может увеличиться никоим образом⁴⁰. Подобно единству человеческого тела и у Христа одно тело — Церковь верных, состоящее из разных членов, то есть из различных народов, которые управляются пятью чувствами, то есть пятью патриархатами⁴¹.

Петр Антиохийский в послании к Аквилейскому епископу Доминику высказал ту же самую мысль: «Нигде не написано, чтобы председатель Аквилеи, то есть Венеции, именовался патриархом, поскольку во всем мире по Божественной благодати были устроены пять патриархов: Рима, Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима... Ведь подобно тому, как вне пяти чувств нет другого чувства, так и вне пяти патриархов не может быть другого патриарха»⁴². Хотя в уподоблении патриарших престолов человеческим чувствам Никита Стифат и Петр Антиохийский не изобрели ничего нового, их тексты, посвященные пентархии, подтверждают, что в XI в. данная аналогия достаточно твердо закрепилась в церковном сознании. Но если Петр Антиохийский сформулировал пентархическую теорию в полемике с западным иерархом, то прп. Никита, как отчасти и свт. Фотий, изложил свое учение в целях антиармянской полемики.

Армянский полемист-антихалкидонит сер. XI в. Анания Санахнеци — современник и, возможно, богословский оппонент Стифата — в приложении к «Слову возражения против диофизитов» отверг идею византийской тетрархии как не отражающую всю полноту церковного устройства: «А слова греков о том, что армяне не из четырех престолов, справедливы, ибо первый престол — Матфея в Иерусалиме, второй же — Марка в Александрии, а третий — Луки в Антиохии, четвертый же — Иоанна в Ефесе, который ныне имеет Константинополь,

текст), с. 103 (рус. пер.).

⁴⁰ *Nic. Steth. Invect. 2, 22.*

⁴¹ *Nic. Steth. Invect. 2, 23.*

⁴² *Petrus Ant. Ep. ad Domin. Grad. 3, 4. PG 120, 757C:7–13, 760A:11–14. Ср.: Πάλλης, Ποτλής 1854. Σ. 408–409.*

где 150 [отцов] собрались по причине духобора во дни Феодосия Великого, как повествует Сократ. Однако посмотрим, есть ли иной патриархат в поднебесной, кроме четырех, или нет? Итак, Рим не из четырех, но ради того, что там были Павел и Петр, есть патриархат в Риме. И индийцы не из четырех, но ради того, что Фома был там, имеют и они отдельный патриархат... Таким же образом и мы, армяне, вместе с Римом и индийцами Востока и с другими, которые не из четырех⁴³, имеем великий патриархат ради двух главных апостолов⁴⁴, которые здесь совершили свое течение»⁴⁵. Рассуждения Санахнеци, скорее всего повторяющие аналогичные мысли древнейших армянских полемистов, в равной мере могли бы быть отнесены и к пентархии.

5. Связь экклесиологии Стифата с антропологией

В изложении учения о пентархии прп. Никита Стифат исходит из аналогии между Церковью, Телом Христовым, и строением человеческого тела, восходящей к словам ап. Павла: «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос»⁴⁶, — и к учению отцов и христианских писателей о Церкви как о Теле Христовом, Оригена⁴⁷,

⁴³ В XIX в. экс-патриарх Малахия Армянан указывал на три страны, находившихся «вне Римской империи и получивших христианство непосредственно от самих апостолов» — Армению, Персию и Эфиопию (*Малахия Орманиан*. Армянская церковь: ее история, учение, управление, внутренний строй, литургия, литература, ее настоящее / Пер. с франц. Б. Рунт. М., 1913. С. 114).

⁴⁴ Т. е. Фаддея и Варфоломея.

⁴⁵ «Анани, вардапета армянского, слово возражения против диофизитов, которое он написал по повелению владыки Петра, епископа армянского» (*Անանիացի վարդապետի հայոց բան հակաճառութեան ընդդէմ երկաբնակաց, զոր գրեաց հրամանաւ տեառն Պետրոսի հայոց վերադիտող*). О четырех престолах // *Հակոբ Գլոսեյան. Անանիա Սանահնեցի. Երեւան, 2000. Էջ. 192–337. Աստվածաբանական բնագրեր, ուսումնասիրություններ Ա* (Киосян Х. Анания Санахнеци. Ереван, 2000. Богословские тексты, исследования 1). Էջ. 297–299 (= *Գանձասար* 3. 1993. Էջ 184). Рус. пер. выполнен иером. Давидом (Абрамяном), клириком Покровского храма Русской Православной Церкви (Ереван).

⁴⁶ 1 Кор. 12, 12 и далее.

⁴⁷ См., например: *Orig. Fragmenta ex commentariis in epistulam ad Ephesios (in catenis)* [Eph. 1, 20–23] 9:116–117 (ed. A. F. Gregg. The Commentary of Origen upon

свт. Григория Богослова⁴⁸ и др.

Согласно высказываниям отцов IV—V в. в состав церковного тела может входить все человечество или избранные святые. По словам свт. Амфилохия Иконийского, «...и все рассеянное человечество соберет в Церковь, назвав ее Своим Телом, и исполнится Его слово: *Будет едино стадо, один пастырь*⁴⁹»⁵⁰. Свт. Кирилл Александрийский писал: «Подобно тому, как дебелие сие и земное тело состоит их частей, так и Христос, а именно Тело Его, то есть Церковь, существует благодаря великому множеству святых в совершеннейшем умопостигаемом единении»⁵¹.

В то же самое время в Тело Христово входит не только земная, но и небесная Церковь, каждая из которых имеет иерархическое устройство. Толкуя псаломский стих «Очи Господни на праведныя и уши Его в молитву их» (Пс. 33, 16), свт. Василий Великий писал: «Подобно тому как святые составляют Тело Христово и члены отчасти, ведь Бог установил, что одни [люди] были в Церкви очами, другие — языками, одни имели назначение рук, а другие — ног, так и святые силы, духовные и находящиеся в небесных местах, одни из них именуются очами в связи с тем, что им вверено смотрение за нами, другие ушами, чтобы внимать нашим молениям»⁵². В христианской экзегетике тот или иной член человеческого тела мог обозначать особенное служение⁵³, ступень в церковной иерархии или, напротив, внутреннее устройство, совершен-

the Epistle to the Ephesians: Part 2 // Journal of Theological Studies 3. 1902. P. 401. TLG 2042/35): «Вся Церковь Христова есть Тело Христово, одушевляемое Его Божеством и исполняемое Его Духом» (Χριστοῦ σῶμα ἐστὶ ψυχούμενον ὑπὸ τῆς θεϊότητος αὐτοῦ καὶ πληρούμενον ὑπὸ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ).

⁴⁸ Greg. Naz. Or. 32 (De moderatione in disputando), 11. PG 36, 185D:1—7.

⁴⁹ Ин. 10, 16.

⁵⁰ См.: *Amphil. Contra haereticos* 63—66 (ed. C. Datema. Turnhout: Brepols, 1978. TLG 2112/11) (...καὶ πᾶσαν τὴν ἀνθρωπότητα διεσπαρμένην συναγάγη εἰς τὴν ἐκκλησίαν — καὶ σῶμα αὐτοῦ προσηγόρευσε —, καὶ πληρωθῆ ὁ λόγος αὐτοῦ Ἔσται μία ποιμὴν, εἰς ποιμὴν).

⁵¹ *Cyr. Alex. Fragm. in sancti Pauli ep. I ad Corinth.* (ed. P. E. Pusey. Oxford, 1872, 1965. P. 289:18—22. TLG 4090/4).

⁵² Bas. M. Hom. in Ps. 33, 11. PG 29, 376C:9—377A:3.

⁵³ Greg. Nyss. In Cant. cant. hom. 7 (ed. H. Langerbeck. Leiden, 1960. V. 6. P. 216:3—14. TLG 2017/32).

но не зависящее от внешнего положения. Например, Дидим Слепец писал: «Одни из членов тела, деятельные люди, — руки..., а созерцатели разумом — очи (ὀφθαλμοὶ οἱ κατὰ τὸν νοῦν διορατικοί)»⁵⁴.

У Евсевия Кесарийского можно найти одно из первых упоминаний о членах церковного тела как о чувствах: «Ты мог бы сказать, что это самые важные члены тела или, скажем так, чувства» (εἴποις ἂν τὰ μὲν ἀναγκαιότερα μέλη τοῦ σώματος, καὶ τὰ, ἴν' οὕτως εἴπω, αἰσθητήρια)⁵⁵. Это упоминание тем более ценно, что в его «Житии Константина» начертан идеальный образ единого тела вселенской Церкви, очищенного от всех ересей и расколов, что стало возможным благодаря Богоизбранному Царю (ὁ τῷ Θεῷ μεμελημένος βασιλεὺς)⁵⁶. Но для логического вывода о пентархии было еще слишком рано. В христианской письменности золотого века идея о строгой зависимости членов тела от чувств — применительно к церковному устройству — не встречается. Со временем само число пять стало осмысляться как символ законченности и полноты — согласно блж. Феодориту Киррскому, пять городов, перечисляемых пророком Исаией, или пять телесных чувств представляют «совершенное число»⁵⁷.

Учение прп. Никиты Стифата о пятичастном устройении Церкви по аналогии с человеческим телом может быть рассмотрено на фоне его более утонченной антропологии. Из всех авторов, писавших о пентархии, Стифат — один из наиболее ярких представителей аскетикомистической монашеской традиции, в недрах которой появилось учение о преложении телесных чувств на духовные, или об их одухотворении⁵⁸.

⁵⁴ *Did. Caec. Comm. in Zach. 2, 28* (éd. par L. Doutreleau. Paris, 1962. SC 84. P. 440:16–24. TLG 2102/10).

⁵⁵ *Eus. Comm. in Ps. 68. PG 23, 732B:6–8.*

⁵⁶ *Eus. Vita Constantini 3, 66, 3:7–11* (hrsg. v. I. A. Heikel. Bd. 1.1. Leipzig, 1902. GCS. S. 113:23–28 (= hrsg. v. F. Winkelmann. Berlin, 1975. TLG 2018/20)).

⁵⁷ *Theodor. Comm. in Isaiam, 6:359–362* (éd. par J.-N. Guinot. Paris, 1982. SC 295. P. 140. TLG 4089/8): Τὰς δὲ πέντε πόλεις οὐχ ὀρισμένον λέγει τινα ἀριθμόν, ἀλλὰ τὸν τέλειον οὕτω ἐκάλεσεν. Πέντε γὰρ καὶ τοῦ ἀνθρώπου αἰσθήσεις· ὅψις ὄσφρησις γεῦσις ἀφή τε καὶ ἀκοή.

⁵⁸ Учение о духовных или внутренних чувствах, соответствующих пяти чувствам тела, впервые встречается у Оригена (ср.: «Десять дев — это чувства внутреннего и внешнего человека, находящиеся в каждой душе». *Orig. PG 17, 304A:11–12*) и у свт.

В «Слове о душе» он писал: «Занимаясь божественными вещами, душа обращает все внешние действия чувств на свои внутренние чувства. Как телу принадлежат чувства зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания, так и душе — ум, слово, разумное чувство, ведение и познание»⁵⁹. Чувства подчиняются высшим добродетелям души («рассудительности принадлежит ... способность премудро исследовать глубины понятий и, [восседая] на престоле, всегда председательствовать над чувствами»⁶⁰) и наполняются «всяческими благами» «из созерцания рая»⁶¹. В идеале они правильно управляют человеком: «Тогда пребывая в согласном с природой движении, он живет под замечательным управлением чувств и вступает в состязание с дружелюбными силами ангелов»⁶². Таким образом, в экклезиологии Сtifата пять патриархатов управляются единым главой Христом — как чувства тела высшими добродетелями, и

Афанасия Александрийского, который писал: «Как устройство тела получило для себя от Творца подходящие пять чувств, так и умная сущность души в пяти чувствах исполняет делание всех заповедей» (*Athan. Alex. De morbo et valetudine (fragm.) 2 / Ed. F. Dickamp. Rome, 1938, 1962. P. 7:26–29. TLG 2035/35*). Впоследствии по преимуществу в аскетической письменности данное учение получило дальнейшее развитие, как, например, в греческом слове, приписываемом прп. Ефрему Сирину: «Подобает знать, что человек, будучи двойственным, то есть состоя из души и тела, имеет также двойственные чувства. И пять принадлежат душе, а пять — телу, их мудрецы называют также ее силами. Они суть: ум, разумение, мнение, воображение, чувство, а телесные: зрение, обоняние, слух, вкус и осязание» (*Ephraem Syrus. De virtutibus et passionibus / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessalonica, 1994. P. 392:1–5. TLG 4138/106*). Ср. также почти дословное воспроизведение мысли Оригена у прп. Неофита Затворника (*Neoph. Incl. Comm. in ps. 10. 143:31–36 / Ed. Th. Detorakes. Paphos, 2001. TLG 3085/10 = Orig. Selecta in Ps. 32. PG 12, 1304C:10–13 [Dub.]*).

⁵⁹ *Nic. Steth. De anima 49:9–50:3 (éd. par J. Darrouzès. Paris, 1961. SC 81. P. 112)*.

⁶⁰ *Nic. Steth. De anima 29:8–11. SC 81. P. 92*.

⁶¹ «А из созерцания рая, который я насадил для тебя на лучезарном востоке Духа, наполни свои чувства всяческими благами. Ибо оттуда твое зрение, взирая на бессмертные насаждения, то есть на присущие душе смыслы, наполнится светлостью и радостью; слух, внимая пению летающих вокруг тебя и звонко поющих сирен знания, — удовольствием; и обоняние, ощущая благоухание цветов, то есть способ изложения и значение написанного, — отдохновением и крепостью; а вкус и осязание через прикосновение и причастность тем неиссякаемым плодам Святого Духа — сладостью и поистине разумным чувством» (*Nic. Steth. Ad amicum proximum 4. SC 81. P. 60–62*).

⁶² *Nic. Steth. De anima 33:7–9. SC 81. P. 96*.

сами управляют всеми членами Тела Христова — как преображенные и одухотворенные чувства управляют человеком.

6. Дальнейшее развитие учения о пентархии

Учение о пентархии получило свое дальнейшее развитие в сочинениях Никиты Сеида (XI—XII в.)⁶³, Нила Доксапатра (XII в.)⁶⁴, Феодора Вальсамона († после 1195 г.)⁶⁵ и других поздневизантийских и пост-византийских писателей. Никита Сеид и Григорий Трапезундский⁶⁶ соотносили служение каждого патриархата с функцией того или иного телесного чувства, хоть и по-разному. Согласно Сеиду, Иерусалим обозначает зрение, Антиохия — обоняние, Рим — вкус (но современные ему римляне, не удовольствовавшись вкусом, впали в пресыщение), Александрия — слух, а Константинополь — осязание. «А Новый Рим и наш [город] ясно изображает осязание, как из всех чувств последнее, но соборное. Согласно этому вселенская [Церковь] является и именуется не только патриархией, но и автократией (*οἰκομενική οὐ μόνον πατριарχία ἀλλὰ καὶ αὐτοκρατία ἐστὶ τε καὶ λέγεται*)»⁶⁷. Однако вопреки очевидной тенденции к подмене соборного принципа пентархии приматом

⁶³ Nic. Seides. De controversiis ecclesiae Graecae et Latinae (recensio A). Τὸ πέντε πατριαρχεῖα τύπον τῶν πέντε αἰσθήσεων ἔχουσιν (hrsg. v. R. Gahbauer. München, 1975. TLG 3098/1).

⁶⁴ «Всякое тело управляется пятью чувствами, не четырьмя. Посему устроил Святой Дух, чтобы было пять патриархатов, которые являются одним телом и одной Церковью, когда пять патриархатов имеют значение чувств...» (*Nilus Doxapatrus. Notitia Thronogum Patriarchalium. PG 132, 1097B:15—C:5*).

⁶⁵ Византийский канонист Феодор Вальсамон писал о сохранении принципа пентархии даже после отпадения (ἔκκοπή) Рима: «Подобно тому как пять чувств одной главы, исчисляемые и не разделяемые... во всем имеют равночестие, и справедливо те, кто именуется главами святых Церквей Божиих по всей вселенной, не претерпевают человеческого различия...» (*Theod. Vals. Meditata sive responsa de patriarcharum privilegiis. PG 119, 1164C:1—6*).

⁶⁶ По учению Григория Трапезундского, Рим имеет особое сходство с самым важным чувством осязания, которое сохраняется даже при потере всех других чувств, Константинополь — со вкусом, Александрия — со зрением, Антиохия — со слухом и, наконец, Иерусалим — с обонянием. См.: *Hergenrötner J. Photius Patriarch von Konstantinopel 2. Regensburg, 1868. S. 134*.

⁶⁷ Nic. Seides. De controversiis ecclesiae Graecae et Latinae (recensio A). L. 40—46.

честь и власти, которым стал реально обладать Константинопольский Патриархат, Митрофан Критополус писал: «Существует равенство между четырьмя патриархами как поистине подобающее христианским пастырям. Никто из них не превозносится над другими и не требует от других именоваться главой Вселенской Церкви... Они равночестно живут в соответствии со своими принципами во всем»⁶⁸.

Пентархию не столько как историческую реальность, сколько как идеальный принцип церковного устройства признавали и защищали отцы XV в. свт. Марк Эфесский⁶⁹ и Геннадий Схоларий в своих сочинениях, посвященных Флорентийскому собору. Геннадий Схоларий писал: «Церковь Божия — это пять патриарших престолов и те, кто слушается их, как указывают соборные правила, ее долгое обыкновение и природа вещей...»⁷⁰. Как повествует антиуниатски настроенный историк Сильвестр Сиропул, на Флорентийском соборе греки пытались также настоять на чине пяти служителей (именуя их «Великой Церкви начальниками», «крестоносцами» и «эксокатакилами») ⁷¹, выступавших в роли «пяти чувств патриарха» («и подобно тому, как пять

⁶⁸ Mich. Critop. Conf. eccl. orient. Пер. по: Καριόλης Γ. Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Т. II. Graz-Austria, 1968. Σ. 560 [640]. Нил Доксопатр так писал о потере Римом своего первенства: «Поскольку Рим лишился своего царства, ради которого и был почтен, и ныне пребывает во власти варваров, он лишился, конечно, и первенства» (*Nil. Doxopat. Notitia Thronorum Patriarchalium. PG 132, 1100D:14–1101A:1*).

⁶⁹ В частности, свт. Марк Эфесский говорил на одной из соборных сессий: «Имеет ли Римская церковь власть прибавить или отнять нечто без ее братьев-патриархов?» *Concilium Florent. Sessio 25 (Mansi 31, 1007:15–17)*.

⁷⁰ *Gen. Schol. Disputationes Florentinae ad quaestionem religiosam 4, 12:41–42 (éd. par M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. Paris, 1928. TLG 3195/4)*. Исидор Киевский писал, что из пяти существующих «высочайших престолов» четыре «находятся в согласии» (τῶν τεττάρων συμφωνούντων). *Isid. Kiou. Sermones inter concil. Florent. conscripti. Or. 1 (ed. M. Candal, G. Hofmann. Rome, 1971 (Concilium Florent. Documenta et Scriptores. Series A 10.1). P. 4:28–30. TLG 3084/4)*.

⁷¹ Имеются в виду пять или шесть главных должностных лиц, помогавших патриарху — великий иконом, великий сакелларий, великий скевофиакс, хартофилак, глава скровищницы Великой Церкви, и позднее протэкидик, которые с XI в. стали обозначаться титулом «эксокатакил» (ἐξῶκατάκιλος, досл. «находящийся вне опочивальни», т. е. в непосредственном распоряжении патриарха). См.: ODB 2. P. 771.

чувств не отделяются от человека, так и эти пятеро никогда не отделялись от патриарха...»), но безуспешно⁷².

Хотя абсолютизация церковно-правового понятия пентархии едва ли может быть принята (с учетом постепенного появления новых Поместных Церквей со своими патриархатами)⁷³, во времена исторического бытия Византии и даже после ее падения представления о совершенном числе патриархатов продолжали иметь место. Остается непонятным, насколько сам автор публикуемого ниже второго антиармянского слова был последовательным сторонником пентархии. Ведь если в учении о пентархии Стифат был бы столь прямолинейно мыслящим богословом, он едва ли смог бы вступить в столь сильный конфликт с Римом, поскольку Рим — одно из пяти чувств, удаление которого нарушает стройную византийскую схему. Парадоксальным образом учение о пентархии с наибольшим акцентом прозвучало, скорее всего, за несколько лет до схизмы 1054 г. Ни в антилатинских трактатах, ни в богословских сочинениях (в отличие от Петра Антиохийского⁷⁴ и Льва Охридского⁷⁵) прп. Никита более не упоминает о пентархии — то ли в ожидании покаяния Рима, то ли вследствие своего «возвращения в пустыню» — в тихую келью Студийского монастыря⁷⁶.

⁷² *Sylv. Syrop. Hist.* 4, 45 (éd. par V. Laurent. Paris, 1971. P. 248:36–250:18. TLG 3252/1).

⁷³ Византийский канонист Димитрий Хоматин в связи с вопросами ставропигии писал, что «каноны» «подчинили пяти патриархам и следующим за ними двум автокефальным архиепископиям, Болгарской и Кипрской, приходы четырех стран света» (*Dem. Chom. Opusc. var.* 80, 8:119–121).

⁷⁴ См.: *Petr. Ant.* Ep. ad Domin. Grad. 7. PG 120, 761D:2–764A:4.

⁷⁵ См. сочинение против папского прimate, приписываемое Льву Охридскому: *Leo Ochr. Ad dicentes Roman primam cathedram* (*Ράλλης, Ποτλής 1854.* Σ. 409–415).

⁷⁶ Так и патриарх Михаил Керуларий недоумевал и печалился о разделении Тела Христова учением о главенстве папы, ничего не говоря о пентархии: «Вы зажгли такое пламя и столь потрясли вселенную, разделив тело Христово и члены Его далеко рассеяв. Вы, говорит [ап. Павел], Тело Христово, а порознь — члены. И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, и т. д. (1 Кор. 12, 27.28), но нигде не упомянул о царе (οὐδαμοῦ βασιλέως ἐμνημόνευσεν)». *Mich. Cel. Panopl.* (*Michel A. Humbert und Kerullarios, Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts.* Bd. 2. Padeborn, 1930. S. 255).

Третье обличительное слово

В третьем обличительном слове предлагается краткая апология ставшей традиционной для византийского богословия триадологической интерпретации Трисвятой песни («Святы́й Боже, Святы́й Крепкий, Святы́й Бессмертный, поми́луй ны»).

Вопрос об истории Трисвятой песни оказался достаточно подробно освещенным в статье испанского католического исследователя С. Янераса «Трисагион: краткая формула в сравнительной литургике»⁷⁷, получившей высокую оценку ведущего современного ориенталиста Себастиана Брока⁷⁸. И тот и другой авторы предполагают, что первоначально Трисвятое появилось в районе Сирии, возможно в древней Антиохии, и понималось как песнь, обращенная ко Христу. Впоследствии в Константинополе она была переосмыслена и в греческой письменности была относима к трем Лицам Святой Троицы.

В христологических спорах между православными, несторианами и монофизитами Трисвятое без печально известной прибавки «распныйся за ны» или вместе с ней стало своеобразным богословским девизом (прп. Феофан Исповедник писал о монофизитах: «И доныне в Трисвятом распинающие Троицу»⁷⁹), что неудивительно, если вспомнить, какое огромное значение император Юстиниан придавал своим теопасхитским указам. Неслучайно, что свт. Прокл Константинопольский (V в.), при котором, скорее всего, пение Трисвятого было введено в Константинополе, является автором одной из первых теопасхитских формул, интерпретируемых без реального теопасхизма («Исповедую Бога Слово, единого от Троицы»⁸⁰; «Поскольку мы говорим о том, что

⁷⁷ Janeras 2001.

⁷⁸ Brock 2006. P. 174. С. Брок в начале своей статьи приводит выразительный пример: в 727 г. в соборе в Алеппо (ныне Великая Мечеть) произошло настоящее сражение между последователями прп. Максима Исповедника [sic!], отказывавшимися от прибавки к Трисвятому, и сторонниками монахов из Бет Маруна. Разнимать христиан влезал мусульманский эмир, не удержавшийся от насилий и разрушений.

⁷⁹ Theoph. Conf. Chronogr. (ed. C. de Boor. Leipzig, 1883 (Hildesheim, 1963) (BSGRT). P. 422:17. TLG 4046/1): Μέχρι τοῦ νῦν καὶ ἐν τῷ τρισαγίῳ τὴν Τριάδα σπασσοῦντες.

⁸⁰ Procl. Ep. 2. Tom. ad Armenios, de fide 10. PG 65, 865C:2–3.

единый от Троицы пострадал плотию, и менее всего хульно утверждаем о том, что Божество подвержено страданиям»⁸¹).

Трисвятое упоминается у православных, монофизитских или несторианских писателей и церковных историков⁸², а также в деяниях Вселенских и Поместных Соборов, начиная с III Вселенского Собора⁸³. Текст Трисвятого без прибавки приведен в деяниях IV Вселенского Собора (который в Византии стал считаться законодательным органом, узаконившим Трисвятое)⁸⁴, этот же текст был зачитан на Константинопольском Поместном Соборе 536 г. в составе подложного послания папы Римского Феликса⁸⁵ и наконец «узаконен» на Трульском Соборе 692 г., на котором было принято каноническое постановление против пререкаемой прибавки: «Поскольку в некоторых странах на Трисвятой песни после слов “Святой бессмертный” провозглашают в качестве добавления “Распныйся за ны, помилуй ны”, это древними святыми отцами как чуждое благочестию было изгнано из этой песни вместе с беззаконным еретиком, изобретшим таковой глас...»⁸⁶. Под еретиком имелся в виду монофизитский патриарх Антиохии Петр Валяльщик (он же Гнафей, или Монг) (477 — 29 октября 490 г.), который был или изобретателем прибавки, или, по крайней мере, ее активным пропагандистом⁸⁷. А в число

⁸¹ Ср.: *Procl. Ep. IV ad Io. Ant.* PG 65, 876D:3–877A:4 (лат. яз.).

⁸² Наиболее значимые памятники: «Повествование о делах армянских» (*Narratio de rebus Armeniae 17–19, 71–73. Арутюнова-Фиданян 2004. С. 154–157, 170–171* (греч. текст и рус. пер.)), «Хронография» монаха Феофана (*Theoph. Conf. Chronogr. P. 93:5–20*), «Хроника» Марцеллина (*Marcell. Chron. PL 51, 937–938*) и др. Подробнее см.: *Janeras 2001; Brock 2006*.

⁸³ *Concilium universale Ephesenum. Orientalium supplicatio prima.* ACO 1, 1, 7. P. 72:35–37.

⁸⁴ *Nic. Call. Xanth. Hist. eccl. 18, 51.* PG 147, 431A:2–4 (*ἡνπερ καὶ ἡ ἐν Χαλκηδόνι ἀγία σύνοδος παρεδέξατο, οὕτω παραδεδοκίαι τὸν τρισάγιον ὕμνον ἐξῆδεσθαι*).

⁸⁵ *Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536.* ACO 3. P. 22–23.

⁸⁶ Canon 81 (*Mansi 11, 977D7–13*). Ср. слав. пер. в: *Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 1877 (№2000). С. 535*.

⁸⁷ Пение прибавки «распныйся за ны» при Петре Валяльщике стало девизом антиохийских монофизитов, фанатично настроенных по отношению к православным. Так, например, сторонники Петра закололи православного Антиохийского патриарха Стефана в баптистерии храма в честь мученика Варлаама, а тело патриарха бросили в Оронт. См.: *Downey G. A History of Antioch in Syria.* Princeton, New Jersey, 1961. P. 489.

«некоторых стран» прежде всего входила Армения, в которой — и до⁸⁸, но особенно после окончательного церковного разрыва с Византийской Церковью во 2-й половине VI в. (в 554 г.)⁸⁹ — прибавка стала неотъемлемой частью Трисвятого.

В «Церковной истории» Никифора Каллиста Ксанфопула (ок. 1256–1335 гг.) содержится намек на то, что ересь, символом которой стала пререкаемая прибавка, появилась еще в IV в., а не во второй половине V в. Никифор Каллист, уверенный в том, что «это зло первым начал Петр Валяльщик», допускал существование «некой древней ереси, как многострадальный Афанасий ясно показывает в своих речениях...»⁹⁰. Он также сообщает мнение продолжателей Петра Гнафея и Севира, пытавшихся удревнить прибавку к Трисвятому, приписав ее Константинопольскому патриарху Македонию, стороннику духоборческой ереси⁹¹. Поскольку в полемике отцов-каппадокийцев с духоборчеством постулировалось бессмертие Святого Духа наряду с Его другими Божественными свойствами (например, в трактате свт. Григория Нисского «Против македонян о Святом Духе»⁹²), возмож-

⁸⁸ Кирилл Скифопольский в «Житии Саввы Освященного» (ок. 550 г.) говорил о том, что армяне, принятые в Лавру прп. Саввы ок. 500/501 г., попытались спеть Трисвятое с прибавкой, но были остановлены прп. Саввой, который «приказал им петь этот гимн согласно преданию древней Церкви, а не согласно нововведению упомянутого Петра». См.: *Cyr. Scyth. Vita Sabae* 32 (hrsg. v. E. Schwartz. Leipzig, 1939. S. 117:19–118:14. TLG 2877/2).

⁸⁹ «Поэтому они и добавили “распныйся” в “Святый Боже”, по Петру Валяльщику...». *Narratio de rebus Armeniae* 73 (ср. рус. пер.: *Арутюнова-Фиданян 2004*. С. 171).

⁹⁰ *Nic. Call. Xanth. Hist. eccl.* 18, 51. PG 147, 436C:7–8, 12–14.

⁹¹ *Nic. Call. Xanth. Hist. eccl.* 18, 51. PG 147, 436C:10–12 (...ἀπὸ τοῦτου διαβάλλοντες τὸν Κωνσταντινουπόλεως φασὶ Μακεδόνην τῆς προσθήκης ταύτης κατάρξαι).

⁹² *Greg. Nyss. Adv. Macedonianos de Spiritu Sancto* (ed. F. Mueller. Leiden, 1958. Vol. 3.1. S. 97:7–13. TLG 2017/6). У свт. Григория Нисского эпитет «бессмертный» также прилагался к Святому Духу в полемике с Евномием: «Все сие научает говорить нас о Духе богодухновенное Писание: благой, мудрый, нетленный и бессмертный, и все высокие и боголепные смыслы и имена оно приписывает Духу» (*Greg. Nyss. Refut. confessionis Eunom.* 204:8–12 / Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960. TLG 2017/31). В подложном сочинении против македонян, приписываемом свт. Афанасию Великому, содержится утверждение о том, что «Дух бессмертен по природе» (*Athan. Alex. Dial. duo contra Macedonianos* [Sp.]. PG 28, 1313A:7–13).

но, это богословское уточнение повлияло на последующую триадологическую интерпретацию Трисвятого, в результате которой христологическая прибавка «распныйся за нас» подверглась столь резкой критике византийскими полемистами.

Как уже было отмечено выше, прп. Никита Стифат без каких-либо исторических рассуждений в третьем слове о Трисвятом предельно кратко передал суть вопроса, основываясь на учении прп. Иоанна Дамаскина, изложенном в 54-й главе «Изложения православной веры», а также в двух трактатах «Против яковитов» и «О Трисвятой песни»⁹³. Сам прп. Иоанн Дамаскин продолжал предшествующую полемическую традицию, которую представляют такие богословы VI–VII вв., как Антиохийский патриарх Ефрем (527–545)⁹⁴, император Юстиниан или свт. Софроний, патриарх Иерусалимский (634–638)⁹⁵. Юстиниан в трактате «Против монофизитов» (ок. 540 г.) писал: «... отважился говорить Севир, что Трисвятая песнь приносится для единственного Сына, когда Отец и Святой Дух не принимают участия в славословии. Но это является ничем иным, как или по Ариеву безумию отделять Сына от сущности Отца и Святого Духа и вводить Его иносущным, или, если не так, то согласно Несториеву безумию, не исповедовать Христа Богом и Одним из Святой Троицы, но, по их глупости, воссылать эту песнь некоему четвертому лицу...»⁹⁶.

⁹³ *Jo. Dam. Contra Jacobitas*; Ep. de hymno trisagio (hrsg. v. P. B. Kotter. Berlin, 1981 (PTS 22). TLG 2934/7; 2934/11).

⁹⁴ *Ephr. Ant. apud Phot. Bibl. 228* (éd. par R. Henry. T. 4. Paris, 1965. P. 245a:36–245b:34. TLG 4040/1).

⁹⁵ *Sophr. Hier. Ep. ad Arcadium Cypr.* (Lettre de Sophronede Jerusalem a Arcadius de Chypre. Version syriaque inédite du texte grec perdu / Introduction et traduction française par M. Albert, C. von Schönborn // PO 39, 2. № 179. Turnhout: Brepols, 1978. P. 169 [5]–251 [87]. CPG 7636). Во второй половине послания свт. Софрония, написанного вскоре после 633 г. в целях антимонофизитской полемики и адресованного Аркадию Кипрскому, подробно излагается византийская триадологическая интерпретация Трисвятого (§ 39–52. P. 228 [64]–241 [77]). Данное послание сохранилось только в переводе на сир. язык, выполненном в Эдессе ок. 720/721 г. стараниями некоего диакона Константина согласно последнему параграфу сочинения, прибавленному позднее (§ 55. P. 243 [79]).

⁹⁶ *Just. Contra monophysitas 192:5–10* (ed. R. Albertella, M. Amelotti, L. Migliardi (post E. Schwartz). Milano, 1973 (Legum Iustiniani imperatoris vocabularium. Subsidia 2). TLG 2734/1).

Наименование Духа Святого «источником бессмертия» (invest. 3, 4) принадлежит самому Стифату, в предшествующей и последующей святоотеческой письменности данная аллюзия на Пс. 35, 10 обычно относилась ко второй Ипостаси Святой Троицы Христу⁹⁷ (а в греческом корпусе прп. Ефрема Сирина — к Божией Матери)⁹⁸. Также прп. Никита в конце третьего слова пишет о том, что армяне, в случае покаяния в своей ереси, составят единый хор с ангелами, воспевающими Трисвятую песнь⁹⁹. Данное описание, напоминающее современную литургическую практику пения Трисвятого хором на клиросе и духовенством из алтаря, встречается и в разных повествованиях о введении пения Трисвятой песни в Константинополе как у православных греческих¹⁰⁰, так и у несторианских авторов¹⁰¹. Указание на ангельское пение во время Литургии — особенность только данного текста, хотя мысль о согласном хоре ангелов и человек, характерная для аскетико-мистического богословия Стифата, встречается и в других его сочинениях¹⁰².

4. ПРИНЦИПЫ ИЗДАНИЯ ТЕКСТА

Греческий текст второго и третьего обличительных слов сохранился только в одной московской (иверской) рукописи XII в. из синодаль-

⁹⁷ *Greg. Naz. Or.* 38 (In theophania), 13. PG 36, 325B:1, 3–4 (Τὸ δὲ ἕν ἀντὸς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος... ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας...); *Max. Conf. Liber asceticus* 1:14–19 (ed. R. Cantarella. Firenze, 1931. TLG 2892/112).

⁹⁸ *Ephr. Syr. <Precationes ad Dei Matrem> Prayer 9, 404:11–12* (ed. K. G. Phrantzoles. Thessalonica, 1995. TLG 4138/134): Χαῖρε, ἀνάκλησις Ἀδάμ, χαῖρε, τῆς Εὐας λύτρον. Χαῖρε, πηγὴ τῆς χάριτος καὶ τῆς ἀθανασίας.

⁹⁹ *Nic. Steth. Invest.* 3, 6:60–68.

¹⁰⁰ *Jo. Dam. Ep. de hymno trisagio* 6:35–40.

¹⁰¹ Например, у Габриэля Катанского (VII в.), чей текст был переведен на английский с сирийского С. Брокком (по рук.: British Library 3336, ff. 23a–26b. XIII в.): «...и священник увидел ангела, стоящего в нефе, перед алтарем; громким голосом он говорил: “Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй ны”. Тогда священник и находившиеся с ним люди ответили ангелу тем же самым Трисвятым, и после того, как они произнесли его трижды, землетрясение прекратилось» (цит. по англ. пер.: *Brock 2006*. P. 182).

¹⁰² Ср.: *Nic. Steth. Cent.* 3, 99. PG 120, 1008B:2–D:7.

ного собрания ГИМа (помечается сиглом М), которая была описана в предыдущей публикации первого обличительного слова¹⁰³.

Орфография греческого текста выправлена по классической норме (включая написание строчных и заглавных букв, например, **2, 16, 192**, где *ἀρμενίων* исправлено на *Ἀρμενίων*). Автор греческого текста М допускал погрешности по итацизму (**2, 7, 67** *προσχυνεῖται: προσχυνῆτε; 3, 6, 62* *ὑμνοῦση: ὑμνοῦσι*), ошибался в постановке сослагательного наклонения (например, **2, 3, 32/34** *δεῦτε... μαθησόμεθα* вместо *δεῦτε... μαθησώμεθα*), в ударении (в частности, при написании энклитик), часто ставил вместо густого придыхания тонкое и, наконец, делал грамматические ошибки (**2, 14, 161** *καταχυυθῶσιν* вместо *καταισχυυθῶσιν*).

Разбивка греческого текста М на главы была выполнена в соответствии с большими пробелами или по смыслу; разбивка на предложения производилась в большинстве случаев по смыслу, что стало возможным благодаря унификации и исправлению пунктуации. Пунктуация греческого текста в цитатах ставилась также с учетом пунктуации в современных критических изданиях цитируемых авторов (свт. Григория Богослова и прп. Иоанна Дамаскина).

Греческий текст издается с параллельным грузинским критическим текстом, подготовленным М. А. Рапава на основании тех же самых рукописей «Догматикона»¹⁰⁴, что и первое обличительное слово¹⁰⁵, а именно:

- А — S 1463, XII–XIII вв.,
- В — А 205, XIII в.,
- С — А 601, 1746 г.,
- Д — А 65, 1210 г.,
- К — № 23, XIII в.,

из которых первые четыре хранятся в Национальном центре рукописей Грузии (Тбилиси), а последняя — в Кутаисском историко-этнографическом музее. За основную взята рукопись S 1463 (сигл А), для которой указывается пагинация, вынесенная на поля. При публика-

¹⁰³ Дионисий (Шленов), *иг. 2007*. С. 50–52.

¹⁰⁴ «Догматикон» — догматико-полемический сборник Арсения Икалтоели (XI в.).

¹⁰⁵ См. сведения о всех рукописях (греческой и грузинских), помещенные во вступительной статье к первому слову. Дионисий (Шленов), *иг. 2008*. С. 51–53.

ции грузинского текста сохранена характерная для древнегрузинского языка орфография (налицо графемы Ω, ζ, Ξ, только графема Ϝ приравнена к гласному ϝ), которая унифицирована по принятым в академических изданиях правилам древнегрузинских письменных памятников, а также приведена в соответствие с нормативными грамматиками¹⁰⁶.

Хотя разбивка на главы грузинского текста была приведена в соответствии с греческим, пунктуация согласно желанию М. А. Равава не унифицировалась.

В критическом аппарате указаны разночтения греческого текста М с грузинскими рукописями, практически во всех случаях совпадающими друг с другом и потому помеченными единым сиглом G (= ABCDK), а также с критическим изданием Б. Коттера творений Иоанна Дамаскина. Для древнегрузинского текста М. А. Равава установила разночтения по всем указанным грузинским рукописям, которые приведены в отдельном аппарате, помеченном знаком g.

5. АНАЛИЗ РАЗНОЧТЕНИЙ

Все разночтения во втором и третьих обличительных словах Стифата делятся на две группы: I. Разночтения между греческим и грузинским текстом. II. Разночтения между грузинскими рукописями.

I. При анализе и классификации разночтений или особых чтений (общим числом 192) между греческой рукописью и единым текстом, предлагаемым грузинскими рукописями, удалось выделить следующие основные группы:

1) различные чтения (101 случай):

2, 16, 184 ββεβαίωσεν: განხსრულა G (совершила, окончила),

2, 24, 295 τῆς κακίας: ბორბტადმადოდებლობის G (злославия ≈ καχοδοξία);

¹⁰⁶ *Schanidse 1982; Сарджвеладзе Э.* Введение в историю грузинского литературного языка. Тбилиси, 1976; Поучения отцов, по рукописям X–XI вв. / Изд. *И. Абуладзе*. Тбилиси, 1955; Две последних редакции грузинского четвероглава / Изд. *И. Имнашвили*. Тбилиси, 1979 (на груз.).

2) в G добавляются слова или фразы (52 случая):

2, 10, 98 ὁὖν ἐστίν: + ძალი G (смысл, значение),

3, 4, 53 δὲναμικ: + სახელ-დებული G (именуемый),

3, 3, 35 πάντα: + ხოლო დიდიცა იგი ღმრთისმეტყულთა შორის გრიგოლი ესრეთ იტყვს ამისთვის: «ხოლო ჩუენდა ერთ არს ღმერთი მამა, რომლისაგან არს ყოველი, და ერთ უფალი იესუ ქრისტე, რომლისა მიერ არს ყოველი, და ერთ სული წმიდაა, რომლისა შორის ყოველი» G (также и великий среди богословов Григорий так говорит об этом: «Для нас один Бог Отец, из Которого все, и один Господь Иисус Христос, через Которого все, и один Дух Святой, в Котором все» (гlossа грузинского переводчика),

3, 4, 50 φῦγετε: + ვინაჲთგან ბრძენ ხართ G (ибо вы мудры ≈ σοφοὶ ὄντες);

3) в G опускаются слова или фразы (28 случаев):

2, 8, 78 πάλαι < G,

2, 13, 137/138 καὶ τῶν οὐρα... αὐτῶν < G;

4) разный порядок слов (5 случаев):

2, 11, 119 Εὐτυχῆ καὶ Σαβέλλιον ~ G;

5) различия по грамматике или по синтаксису (16 случаев):

2, 6, 60 οὐρα: ესრეთ G (так ≈ οὐρα),

2, 13, 134 ὁρῶμεν: მართლ-ჰგამომეტყულებთ-ა G (правильно выражаете?);

6) G калькирует имена собственные M (3 случая):

2, 18, 212 Λῖνον: ლობნ G,

2, 19, 219 Κελετζინά: კელიტეინბნ G (≈ κελητε(?)ι(?)νη).

В греческой рукописи число наиболее характерных лучших и худших разночтений почти одинаково: 13 и 10 соответственно. Худшие чтения M были исправлены или уточнены благодаря G. Примеры лучших чтений M:

2, 1, 11/12 ἀπὸ τῶν θεοπνεύστων τοῦ τοιοῦτου πατρὸς λόγων: ეგვეთარისა მის ღმრთივსულიერისა მამისა სიტყუათაგან G (из слов такового богодухновенного отца),

2, 4, 43 δῆο: საღმრთოთა (божественных),

2, 16, 182 πατριαρχῶν: მამათა G (отцов),

2, 13, 139/140 πληροῦσθε Πνεύματος ἁγίου: სრულ იქმნების ნიჰი

სულისა წმინდასა (исполняется дар Святого Духа) (სრულ იქმნება ≈ πληροῦται).

В первых трех вышеприведенных случаях грузинский переводчик или писец предлагает ошибочные чтения, отражающие ошибки несохранившегося греческого прототипа или допущенные при переводе/переписке текста. В последнем наиболее интересном случае добавление слова «дар» с изменением грамматики фразы скорее всего было сделано грузинским переводчиком. Также грузинский переводчик постоянно (в течение пяти раз во втором слове) передает греческое слово «епископия» как «епископ» (ეპისკოპოსი), возможно, по собственной невнимательности (**2, 20, 239; 26, 310** и др.).

Примеры ошибочных чтений М по сравнению с вариантом, предлагаемым G:

2, 15, 171 βαπτίσματος M: βαπτισμάτων G, Greg. Naz.,

3, 4, 46 δυνάμει M: ძალი G (≈ δύναμιν Dam.),

3, 2, 21 θεαυδρικῆς M: ღმერთთავრობობისა G (≈ θεαρχικῆς Dam.),

2, 16, 174 Τὸ M: ῥῶ G (≈ Τί),

2, 27, 322 καὶ ἡμῖν: და თქუენცა (и вы тоже),

3, 6, 65 ἡμῖν M: თქუენ თანა G (с вами ≈ ἡμῖν).

В первых трех случаях G поддерживает единственно правильные чтения свт. Григория Богослова и прп. Иоанна Дамаскина, искаженные в М скорее всего по ошибке писца. В следующих трех случаях за чтением G легко угадываются соответствующие формы несохранившегося греческого прототипа.

К первой наиболее пространной группе чтений относится ряд особых вариантов перевода, не находящихся в непосредственной зависимости от греческого текста. Так, например, βαπτίζεσθαι передано как «погребается» (**2, 15, 168, 191g** დაეჯღვოს). Грузинский переводчик по сути дела предлагает богословское понимание крещения-погружения как погребения и смерти ветхого человека. В заглавии грузинской версии третьего обличительного слова предлагается изобличение не «учения» или «мнения» армян, как в греческом тексте, а их «бесславия» (**3, tit., 1, 1g** უმადაოდებლობისა ≈ ἀδοξία). Акцент на втором значении слова δόξα хорошо соответствует грузинскому пониманию «православия» как

«правильного прославления» Бога. Также грузинский переводчик вместо «ромеев» пишет «греков» (**2, 26, 309, 347g** ბერძენთაჲ), а вместо «сирийцев» — «сиро-яковитов» (**3, 6, 73, 86g** ასურთა-იაკობთა).

II. Разночтения между грузинскими рукописями (общим числом 186: во втором слове — 149, в третьем — 37) можно разделить на следующие основные группы: 1. Различные смысловые разночтения. 2. Орфографические варианты. 3. Грамматические варианты. 4. Ошибочные чтения, которые встречаются во всех трех только что перечисленных группах.

1. Как правило, все смысловые разночтения носят второстепенный характер. Все наиболее интересные разночтения относятся к ошибочным вариантам.

2. Во втором слове встречается 54 орфографических варианта, в третьем — 11. Орфографические варианты объясняются такими фонетическими явлениями, как:

а) назализация зубных согласных [d-nd] (2 случая), например:

2, 8, 87 განწმედაჲ: განწმენდა C;

б) беглая позиция согласного [v] вблизи с гласными [o, u] (2 случая):

2, 3, 38 ვისწავოთ: ვისწავოთ BC и беглая позиция [u] внутри корня:

2, 14, 169 წარსათქმელსა: წარსათქმელსა AD;

в) чередование шипящих звуков [s-š]:

2, 11, 140 и **3, 1, 3** ზესთა: ზეშთა BCD;

г) различная орфографическая трактовка дифтонгальных звуков [ɥi-i]:

2, 1, 17 и **3, 1, 3** თეთელისა: თითთელისა BC, [ue-ve] **2, 11, 136**

შემაჩუნებლობასა: შემაჩვენებლობასა C и гласных групп [ea-ia] **2, 9, 102** и **2, 9, 103** საცთურეანი: საცთურიანი D.

д) Рукописи могут давать варианты орфографии из-за того, что их писцы используют различный принцип фонетической записи греческих заимствований:

2, 9, 107 ევტუქისსა: ევტუქისსა C;

и е) выбирают диалектные формы:

2, 9, 97 აქა: აქა D.

3. Грамматические варианты (во втором слове — 32, в третьем — 17). К данной группе относятся разночтения, возникающие в результате процесса фонетического упрощения, а также в результате использования разных форм глаголов (включая разные глагольные корни), имен, местоимений, предлогов или союзов, обусловленного в ряде случаев стилистическими предпочтениями грузинских переписчиков.

1) Фонетическое упрощение, в результате которого

а) исчезает префикс ჰ-, показатель 2-го лица подлежащего (3 случая), например:

2, 1, 12 ჰხედავთ: ხედავთ D;

б) в форме зависимого слова опускается показатель падежа, вводящий «отношение»¹⁰⁷ к управляющему им слову (17 случаев), например:

2, 2, 12 დადგრომილთა: დადგრომილთა D.

2) Разные формы глаголов включают

а) случаи альтернативных временных форм (8 случаев):

2, 6, 67 შეიწყნარა (принял, *plusquamperf.*): შეიწყნარა D (*aor.*),

3, 6, 77 თანამგალობელ იქმნენ: თანამგალობელ იქმნენ C (воспели);

б) отсутствие в глаголе суффикса прямого дополнения мн. ч. (3 случая):

3, 17, 224 გამცნენ: გამცენ BCD (я заповедал);

в) разные корни глаголов (в рукописи C дается форма, более соответствующая древнегрузинскому словоупотреблению, согласно которому при подлежащем во множественном числе ставится заимствованная от другого корня форма -ცვ- вместо -ვრდ-):

2, 9, 107 შთაჰვარდით (вы впали): შთაცვით C.

3) Разные формы имен обусловлены:

а) выбором более древней несклоняемой формы имени собственного (2 случая):

2, 4, 43 и **2, 9, 100** ქრისტეს: ქრისტე D;

¹⁰⁷ *Marq 1925*. С. 64–67 (§ 83).

б) выбором альтернативного падежа (8 случаев):

2, 3, 32 и **3, 3, 41** ერთ (один, *casus radicalis*¹⁰⁸): ერთი С (им. пад.),

3, 3, 47 მისსა: მისა D,

3, 5, 65 ჯუარცუმულო (распятый, *зват. падеж*): ჯუარცმული A (им. пад.),

2, 23, 300 გულსმოდგინებით: გულსმოდგინედ D.

4) Случай, когда притяжательное местоимение не согласуется в падеже с определяемым словом (характерно для современного грузинского):

3, 7, 96 წუენისა: წუენი B.

5) Используются:

а) разные предлоги (3 случая):

2, 12, 145 მისსა მომართ: მისსა მიმართ D;

б) разные позиции предлогов:

3, 6, 71 ყოვლისავე გმობისაგან: ყოვლისაგან გმობისა D (от всякой ереси).

б) Разные союзы:

2, 23, 300 უკუეთუ გნებავს (если хотите): გნებავს თუ A (если хотите): თუ (если) < D.

7) Имеется один случай добавления артикля:

2, 23, 308 თავისა (главе): + მის D.

4. К ошибочным чтениям относятся 28 случаев, появившихся по большей части из-за невнимательности писцов (наибольшее число погрешностей принадлежит писцу D). В большинстве случаев ошибки объяснимы неверным прочтением грузинского сокращения, пропуском предлога, случайной перестановкой букв, пропуском или добавлением буквы. В одном случае в результате ничем не объяснимой небрежности смысл утверждения изменился на противоположный:

¹⁰⁸ В терминологии Н. Я. Марра — «неоформленный падеж», см.: *Marra 1925. С. 29 (§ 43)*. В немецкой терминологии — «предикатный падеж» (*Prädikativ*), см.: *Zwolaneck R. Altgeorgische Kurzgrammatik. Freiburg, 1976. S. 8*, или «падеж основы» (*Stammkasus*), см.: *Schanidse 1982. S. 36 (§ 41)*.

2, 25, 337 ჭეშმარიტებისა (истины): ბოროტისა D (зла).

1) К палеографически обусловленным вариантам можно отнести:

ა) 2 случая неверного прочтения сокращения:

2, 1, 11 თქუენდად (вам): თქუმად CD (говорить),

2, 10, 109 ნათლვად (просвещением): ნათელად C (светом);

ბ) одну ошибочную глагольную форму, которая возникла, возможно, из-за написания ე- вместо о-, похожих друг на друга в рукописном шрифте *хуцури*:

2, 23, 312 ექმნებიან: ექმნებიან A.

Орфографические варианты:

ა) пропуск буквы в слове (7 случаев):

2, 13, 157 ულბილეს: ულბილე D;

ბ) перестановка букв:

2, 13, 156/157 საკამრობელთა (обуви): საკამრობელთა ABC:
საკმარებელთა D (употребительные);

ვ) добавление буквы в слово (4 случая):

2, 26, 345 მართლჰგამომეტყუელებთ (вы правите слово истины):
მართლჰგამომეტყუელებით D,

2, 13, 153 მართლ-ჰგამომეტყუელებთ-ა (правильно ли вы высказываете?):
მართლგამომეტყუელებათა C (правильных высказываний):
სამართალ გამომეტყუელებთა D (правильно ли вы высказываете?).

2) Ошибочный выбор падежа (5 случаев):

2, 12, 149 სარწმუნობასა: სარწმუნობისა C.

3) Смысловое ошибочное чтение (5 случаев):

2, 8, 84 შობად (рождение): ბუნებად D (природа),

2, 17, 224 დამარხვად (блюсти): და C (и),

2, 25, 337 ჭეშმარიტებისა (истины): ბოროტისა D (зла),

3, 3, 34 ძისად (Сына): სულისად BCD (Духа),

3, 6, 75 იცნან რად (узнав): რადთა იცნან CD (чтобы узнать).

Слова переставлены местами по оплошности писца:

2, 13, 154 ჭეშმარიტებისასა (истины): ნათელ-იღებთ D (креститесь) | ნათელს იღებთ (креститесь): ჭეშმარიტისასა D (истины).

Ошибочный повтор слова:

3, 5, 70 εββ (есть): + εββ D (есть).

В целом закономерность, выявленная при составлении стеммы рукописей первого обличительного слова¹⁰⁹, подтверждается. Грузинская версия второго и третьего обличительных слов прп. Никиты Стифата восходит к независимому от М, возможно, более древнему греческому прототипу.

* * *

Греческие и грузинские тексты второго и третьего обличительных слов против ереси армян публикуется впервые. При подготовке данного издания предварительный черновой вариант русского перевода, опубликованный как приложение к диссертации, посвященной богословскому наследию прп. Никиты Стифата¹¹⁰, был в значительной мере исправлен как в стилистическом, так и в смысловом отношении — в частности, с учетом лучших чтений критического грузинского текста. Наиболее интересные разночтения между греческим и грузинским текстом сохранены в переводе на русский язык в подстрочных примечаниях. Немногочисленные цитаты из Священного Писания приведены по-славянски. В заключение хочется тепло поблагодарить М. А. Рапава и С. С. Кима¹¹¹, без постоянного и самоотверженного участия которых подготовка данной публикации стала бы невозможной.

¹⁰⁹ Дионисий (Шленов), *и.* 2008. С. 58.

¹¹⁰ Дионисий (Шленов), *иерод.* Прп. Никита Стифат и его богословские сочинения. СПб, 1998 (канд. дисс., машинопись).

¹¹¹ С. С. Ким, студент МДА, в настоящее время обучающийся в Школе языков и цивилизаций Древнего Востока при Католическом институте в Париже (ELCOA), помимо сверки всех разночтений подготовил подробный анализ разночтений между грузинскими рукописями для данной публикации.

ΛΙΤΕΡΑΤΟΥΡΑ

- Αρτυнюова-Φιδανян 2004* — *Αρτυнюова-Φιδανян Β. Α.* Повествование о делах армянских (VII в.). Источник и время. М., 2004.
- Αρτυнюова-Φιδανян 2006* — *Αρτυнюова-Φιδανян Β. Α.* Григорий Просветитель // ΠЭ. Т. 13. 2006. С. 41–43.
- Дионисий (Шленов), иг. 2008* — *Νικιτα Στιφат, πρп.* Первое обличительное слово против армян / Публикация греческого текста, перевод, вступительная статья и примечания иг. *Дионисия (Шленова)*, публикация грузинского текста *Μ. Α. Ραπαва* // БВ 7. 2008. С. 39–104.
- Μαρр 1925* — *Μαρр Η. Я.* Грамматика древнелитературного грузинского языка. Л., 1925.
- Brock 2006* — *Brock S.* The origins of the Kanona «Holy God, holy Mighty, holy Immortal» according to Gabriel of Qatar (early 7th century) // Harp 21. 2006. Ρ. 173–185.
- Darrouzès 1981* — Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae / Texte critique, introduction et notes par *J. Darrouzès*. Paris, 1981.
- Dorfmann-Lazarev 2004* — *Dorfmann-Lazarev I.* Arméniens et Byzantins à l'Époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'Orthodoxie. Lovanii, 2004 (CSCO 609. Subs. 117).
- Fedalto 1988* — *Fedalto G.* Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series episcoporum ecclesiarum christianorum orientalium. Padova, 1988.
- Janeras 2001* — *Janeras S.* Le Trisagion: une formule brève en liturgie comparée. Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948) / Ed. *R. F. Taft, G. Winkler*. Roma, 2001 (OCA 205). Ρ. 495–562.
- Μάξιμος, μητρο. 1989* — *Μάξιμος, μητρο. Σάρδεων.* Τὸ οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. Θεσσαλονίκη, 1989 (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 52).
- Μπαμπινιώτης 1998* — *Μπαμπινιώτης Γ. Δ.* Λεξικὸ τῆς νέας Ἑλληνικῆς γλώσσας με σχόλια για τὴ σωστὴ χρῆση των λέξεων. Ἀθήνα, 1998.
- Ράλλης, Ποτλής 1854* — *Ράλλης Γ. Α., Ποτλής Μ.* Οἱ θεῖοι καὶ ἱεροὶ κανόνες, ἢ κανονικὰ ἐπιστολὰ τῶν ἁγίων πατέρων. Τ. 4. Ἀθήνησιν, 1854 (*1992).
- Schanidse 1982* — *Schanidse A.* Altgeorgisches Elementarbuch. 1. Teil. Grammatik der altgeorgischen Sprache. Tbilissi, 1982.

Τοῦ αὐτοῦ κατὰ τῆς βλασφῆμου τῶν Ἀρμενίων
αἰρέσεως στηλιτευτικός λόγος δεῦτερος

1. Τὸν πρῶτον σχεδιάσαντες ὑμῖν λόγον, ὃ σοφοὶ καὶ τῶν λοιπῶν
διαφέροντες Ἀρμενίων, ἐν ᾧ καὶ τῷ θεολόγῳ πατρὶ Γρηγορίῳ συναγγόρῳ
5 χρῆσάμενοι ἀπεδείξαμεν, τίς τε ὀρθόδοξος ἐπὶ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν
πίστις ἐστὶν ὁμοιωθέντος ἡμῖν κατὰ πάντα πλὴν τῆς ἁμαρτίας καὶ τίς ἡ
τῆς ἀφράστου αὐτοῦ γεννήσεως ἐορτὴ ἄλλη περὶ τὴν ἐορτὴν τῶν φῶτων
οὔσα καὶ τὸ μέσον καὶ τὴν διαφορὰν πολλὴν ἐξ αὐτοῦ ἔχουσα. Νυνὶ δὲ
πλέον ἔτι βουλόμενοι τὸν ὀρθοτομοῦντα λόγον τῆς ἀληθείας μυστα-
10 γωγῆσαι ὑμῖν ἤδη πάλιν, ὡς ὀρᾶτε, δευτέραν πάλιν διὰ τοῦ παρόντος
λόγου σχεδιάζομεν ὑμῖν ὁμιλίαν, δεῖξαι προθυμηθέντες καὶ αὐθις ἀπὸ
τῶν θεοπνεύστων || τοῦ τοιοῦτου πατρὸς λόγων, ὅτι ἄλλη μὲν περὶ τὴν
ἐορτὴν τῶν φῶτων ἢ τοῦ Χριστοῦ γέννησις ἐορτὴ, ἄλλη δὲ καὶ κατὰ πολὺ
διαφέρουσα ταύτης ἐκείνη, εἰ καὶ ἐνὸς αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ ἀμφοτέραι, καὶ
15 τὸ μυστήριον ἐκάστη τούτων τὸ ἴδιον πᾶσιν ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ γνωρίζει ἐν
τῇ τοῦ σαρκωθέντος Λόγου οἰκονομίᾳ.

F. 177^v

2. Ὡσπερ γὰρ καθὼς ἐφθημεν εἰς τὸν πρῶτον λόγον εἰπόντες ἄλλη
μὲν ἢ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ φύσις, ἕτερα δὲ ἢ τῆς αὐτοῦ
θεότητος συνελθουσῶν ἀμφοτέρων ἐν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ Χριστῷ καθ'
20 ὑπόστασιν ἀσυγχύτως καὶ μενουσῶν ἐν αὐτῷ ἀδιαστάτως καὶ ἀφύρτως
μετὰ τὴν ἔνωσιν καὶ τροπὴν ἢ μεταβολὴν οὐ προσίονται εἰς ἀλλήλας,
ἐπειδὴ ἐκατέρα φύσις τὴν ἑαυτῆς φυσικὴν ἰδιότητα, εἰ καὶ ἤγνωνται
ἀφύρτως καὶ ἐν ἀλλήλαις περιχωροῦσιν, ἀμετάβλητον φυλάττει. Τὸν

1, 4/5 Nic. Steth. Invect. 1, 1.9.10.13–19 || 6 cf. Hebr. 4, 15. πεπειρασμένον δὲ
κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας || 9 cf. 2 Tim. 2, 15

tit, 1 κατὰ: ԳՆԾԹԾԾՆԵՐԱԳ G (в опровержение) || 2 λόγος < G 1, 2 δι-
αφέροντες: ԾՐԸՐԾԾԹ G (возвышающиеся над) | θεολόγῳ: + ԳՆ (и) || 6 πλὴν: +
ԾՈՐԼՈՍ G (только) || 8 καὶ τὸ μέσον < G || 11 ὁμιλίαν: ԾՅՃԼԵՍ G (столп, памя-
тник) || 11/12 ἀπὸ τῶν θεοπνεύστων τοῦ τοιοῦτου πατρὸς λόγων: ԾՅՅՅՅՅՅԾԾԾԾ
ԸԾԾԾԾԾԾԾԾԾԾԾԾԾԾԾԾ ԾԾԾԾԾ ԾԾԾԾԾԾԾԾԾԾ G (из слов такового богодухновенного
отца) || 12/13 ἄλλη μὲν περὶ τὴν ἐορτὴν: ԾԾԾԾԾ ԾՅԾՐԾԾԾ ԾԾԾ ԾԾԾԾԾ ԾԾԾԾԾԾԾԾԾԾ
(иной в отношении праздника, досл. вне праздника) || 13 ἐορτὴ: + ԳՆ G (и) || 15 τὸ
μυστήριον ἐκάστη τούτων τὸ ἴδιον πᾶσιν ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ γνωρίζει: ԾՅՅՅՅՅԾԾԾԾ
ԾԾԾԾԾԾԾԾ ԾԾԾԾԾԾԾԾԾ ԾՅՅՅԾԾԾ ԾՅՅՅԾԾԾ ԾՅՅՅԾԾԾ ԾՅՅՅԾԾԾ ԾՅՅՅԾԾԾ ԾՅՅՅԾԾԾ ԾՅՅՅԾԾԾ

მისივე დასამხობელად მგმობრისა წვალებისა
სომეხთაჲსა, განსაქიქებელი მეორე

258^{II}

1. პირველი სიტყუა აღგიწერეთ თქუენ, მ ბრძენხო და უადრესხო სხუათა
სომეხთანო, რომელსა შინა ღმრთისმეტყუელისაცა და მამისა გრიგოლის
თანამოსაჯულად კუმევეითა გამოვაჩინეთ, თუ ვითარი არს ქრისტეს ზედა, 5
ღმრთისა ჩუენისა, მართლმადიდებლობითი სარწმუნოებჲად, რომელი
ყოვლითურთ მსგავს იქმნა ჩუენდა თვნიერ ხოლო ცოდვისა, და თუ რაჲ
არს გამოუთქუმელისა შობისა მისისა დღესასწაული, რომელი სხუად არს
გარეშე დღესასწაულისა მის ნათელთაჲსა, და განყოფილებჲად ფრიადი აქუს
მისგან. ხოლო აწ მერმეცა უმეტესისა მართლმკუთეთულობისა სიტყუასა 10
ჭეშმარიტებისასა თქუენდად მესაიდუმლოობისა მნებებელნი, ესერა
კულადა, ვითარცა ჰხედავთ, აწინდელისა მიერ სიტყვსა მეორესა მეგლსა
აღგიწერთ თქუენ, კულადაცა გულსმოდგინენი ჩუენებად ეგევითარისა მის
ღმრთივსულიერისა მამისა სიტყუათაგან, ვითარმედ სხუად ვიდრემე არს
გარეშე დღესასწაულისა ნათელთაჲსა ქრისტეს შობისა დღესასწაული და 15
სხუად და მრავლითა რადთ განყოფილი იგი ამისგან, დადათუ ერთისა და
მისვე ქრისტესნი არიან ორნივე, და თვთუელისა ამათგანისა საიდუმლოთა
თვთებჲად უწყის ყოველმან ერობამან და მსოფულობამან განგებულებასა შინა
განჯორციელებულისა სიტყვსა.

2. რამეთუ ვითარ-იგი ვითარცა პირველსა სადმე სიტყუასა შინა 20
ვიტყოდეთ, სხუად უკუე არს მის ღმრთისა კაცებისა ბუნებჲად და სხუად –
ღმრთეებისა მისისაჲ, ერთბამად შეკრებულთა ორთაჲვე ერთსა და მასვე
ქრისტეს შორის ერთგუდამოვნებით და შეურევნელად, და დადგრომილთაჲ
მის შორის განუწვალებელადცა და შეურწყუმელად შემდგომად შეერთებისა, 25
და ქცევისა ანუ ურთიერთას შეცვალებისა არა მიმთუალველთაჲ, ვინაითგან
თითოეული ბუნებჲად ბუნებითა თვთებასა თვსსა, დადათუ შეიერთებჲან
შეურევნელად და ურთიერთას დაეტევიან, უცვალბებელად ჰმარხავს. ამითვე

(об особенности каждого из этих таинств знает весь народ и простецы) 2, 17
ჭეშმარტეობისა < G | პრპათ: + სადმე G (გდე-თო) || 19/20 ააწ სპრსთათჲ ბთაყუტად:
ერთგუდამოვნებით და შეურევნელად G (единоипостасно и неслитно)

G = ABCDK

tit.g, 1 მისივე (его же): + მეორე D (второе) || 2 განსაქიქებელი მეორე (об-
личительное второе) < D 1g, 7 თუ (ли) < D || 10 მართლმკუთეთულობისა:
მართლმკუთეთულებისა D || 11 თქუენდად (вам): თქუმად CD (говорить) |
მესაიდუმლოობისა: მესაიდუმლოობისა D || 12 ჰხედავთ: ხედავთ D || 17 თვთუელისა:
თითოეულისა BC || 19 განჯორციელებულისა (воплотившегося): განჯორციელებისა D
(воплощения) 2g, 23 დადგრომილთაჲ: დადგრომილთა D

αὐτὸν τρόπον καὶ αἱ δύο πανηγύρεις αὐταὶ τῶν ἑορτῶν τοῦ Χριστοῦ,
 25 ἐκάστη τούτων τὴν ἑαυτῆς φυλάττει φυσικὴν ἰδιότητα καὶ τὸν ἐπ' αὐτῆ
 καιρὸν τε καὶ τόπον καὶ λόγον ἀμετάβλητον ἔχει.

3. Διὸ καὶ ἀριθμοῦνται εἰς δύο καὶ ὁ ἀριθμὸς εἰσάγει ταῖς ἑορταῖς τὴν
 διαίρεσιν, εἰ καὶ εἷς ἔστιν ὁ Χριστὸς ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι τέλειος·
 ὁ ἐν τῇ μιᾷ μὲν ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς αὐτοῦ γεννηθεὶς καὶ ἀεὶ τικτόμενος ἐν
 30 ἡμῖν, ἐν δὲ τῇ ἑτέρᾳ βαπτισθεὶς καὶ διὰ τῆς ἐπ' αὐτὸν τοῦ ἁγίου Πνεύμα-
 τος καθόδου καὶ φανερώσεως φωτίσας τὰ σύμπαντα. Ἀλλ' εἰ βούλεσθε,
 δεῦτε καὶ τοῦ θεολόγου πατρὸς Γρηγορίου φιλοσοφοῦντος τὰ τοῦ θείου
 βαπτίσματος ἀκουσώμεθα καὶ πάντως ἐντελέστερον ἔτι τὸ διάφορον τῶν
 δύο τοῦ Χριστοῦ πανηγύρεων ἐξ αὐτοῦ μαθησώμεθα. Τί οὖν πανηγυρίζω
 35 φησὶν ὁ θεῖος οὗτος ἀνὴρ; Πάλιν Ἰησοῦς ὁ ἐμὸς καὶ πάλιν μυστήριον.

4. Τίνα τρόπον τὴν τῶν ὀνομάτων σημασίαν μεταλάττει ἐν ταῖς ἑορ-
 F. 178 ταῖς ταύταις || πανηγυρίζων, καὶ ἐν μὲν τῇ Χριστοῦ γεννήσει, Χριστὸς
 ἔφη γενᾶται, ἐν δὲ τῇ τῶν φώτων ἡμέρᾳ· πάλιν Ἰησοῦς ὁ ἐμὸς; Ἐδει γὰρ
 πάντως εἰπεῖν αὐτὸν ὡς ἐκεῖ· Χριστὸς γενᾶται καὶ ὧδε· πάλιν Χριστὸς
 40 ὁ ἐμὸς, ἐπεὶ μία ἔστι πανηγυρις καὶ ἑορτή, ὡς ὑμεῖς φατε, τοῦ ἐνὸς Χρι-
 στοῦ αὕτη καθὼς ἐκεῖνη. Ἀλλ' οὐχ οὕτως λέγει, δεῖξαι δὲ βουλόμενος
 ἐκ προοιμίων αὐτῶν τὸ διάφορον τῶν δύο τοῦ Χριστοῦ ἑορτῶν καὶ ὅτι
 ὡσπερ αἱ δύο φύσεις αὐτοῦ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἐκάστη τούτων σφύζει τὴν
 ἰδίαν καὶ φυσικὴν διαφορὰν καὶ τροπὴν οὐχ ὑπέστη.

5. Εἰ γὰρ καὶ ἦνωνται ὡς πολλακίς εἶπομεν καθ' ὑπόστασιν ἀσυγχύτως
 αἱ φύσεις τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσιν, ἀλλὰ τῷ
 λόγῳ καὶ τῷ τρόπῳ τῆς διαφορᾶς, καὶ διήρηνται ἀδιαιρέτως. Καὶ ὅ μὲν
 τρόπῳ ἦνωνται, οὐκ ἀριθμοῦνται· οὐ γὰρ καθ' ὑπόστασιν δύο εἶναι φαμὲν
 τὰς φύσεις Χριστοῦ. Ὡς δὲ τρόπῳ ἀδιαιρέτως διήρηνται, ἀριθμοῦνται·
 50 δύο γὰρ εἰσὶν αἱ φύσεις αὐτοῦ τῷ λόγῳ καὶ τῷ τρόπῳ τῆς διαφορᾶς.

3, 35 Greg. Naz. Or. 39 (Or. 17 in sancta lumina), 1. PG 36, 336A:3 4, 37/38
 Greg. Naz. Or. 38, 1 (In theophania). PG 36, 312A:2–3 || 38 Greg. Naz. Or.
 39 (Or. 17 in sancta lumina), 1. PG 36, 336A:3 5, 45/50 cf. Jo. Dam. Exp. fid.
 52:15–21

3, 32 θεολόγου πατρὸς: θεοσὸς ρσ εθθεοσθηθηεγγελοσ G (отца и богослова) ||

უკუე სახითა ორნიცა ესე კრებანი ქრისტეს დღესასწაულთანი, თითოეული მათი ჰმარხავს ბუნებითსა თვთებასა თვსსა და უცვალებელად აქუს თავისა თვისადლითი ჟამი და ადგილი და სიტყუად. 30

3. რომლისათვისცა ორად აღირიცხვიან და რიცხვ შემოიღებს განყოფილებასა დღესასწაულთასა, დადათუ ერთ არს ქრისტე ღმრთეებითა და კაცებითა სრული, ერთსა ვიდრემე დღესა დღესასწაულისა მისისასა შობილი და მარადის შობადი ჩუენ შორის, ხოლო სხუასა შინა ნათელღებული და სულისა წმიდისა მის ზედა გარდამოსლვისა და გამოცხადებისა მიერ განმანათლებელი თანად ყოვლისა. გარნა უკუეთუ გნებავს, მოვედით და მამისა და ღმრთისმეტყუელისა გრიგოლისი საღმრთოისა ნათლისღებისათვის ფილოსოფოსობად ვისმინოთ და უეჭუელად უსრულესადრე ვისწავოთ მისგან მერმეცა საღმრთოთა ქრისტეს დღესასწაულთა განყოფილებად. რასა უკუე იტყვს, მედღესასწაულობდეს რაჲ საღმრთოდ ესე კაცი? “კუალად იესუ ჩემი და კუალად საიდუმლოდ”. 40

4. რომლითა სახითა შესცვალვს შესწავებულებასა სახელთასა || დღესასწაულთა ამით შინა მედღესასწაულექმნილი და ქრისტეს შობასა ვიდრემე “ქრისტე იშვებისო” იტყვს, ხოლო ნათელთა დღესა – “კუალად იესუ ჩემი”? რამეთუ უეჭუელად უკმდა მას თქუამად, ვითარცა მუნ “ქრისტე იშვებისისად”, ეგრეთვე აქა “კუალად ქრისტე ჩემისად”, ვინაჲთგან ერთი არს დღესასწაული და კრებამა, ვითარცა თქუენ იტყვთ, ერთისა ქრისტესი, ესეცა და იგი. გარნა არა ესრეთ იტყვს, რამეთუ ჩუენებამ ჰნებავს მიერ წინაშესავალთაჲთგანვე ქრისტეს საღმრთოთა დღესასწაულთა განყოფილებისად და ვითარმედ, ვითარცა ორნი ბუნებანი მისნი შემდგომად შეერთებისა ჰმარხავს თითოეული მათგანი თვსსა და ბუნებითსა განყოფილებასა და ქცევად არა მიულეგებს. 50

5. რამეთუ დადათუ შეიერთნეს, ვითარცა მრავალგზის გვთქუამს, გუამოვნებით ბუნებანი ქრისტესნი და ურთიერთასი დატევნად აქუს, არამედ სიტყვთა და სახითა განყოფილებისადთა განიყოფებიანცა განუყოფელად. და სახითა უკუე, რომლითა შეიერთებიან, არა აღირიცხვიან, რამეთუ არა გუამოვნებით ორად ვიტყვთ ბუნებათა ქრისტესთა. ხოლო სახითა, რომლითა განუყოფელად განიყოფებიან, აღირიცხვიან, რამეთუ ორ არიან ბუნებანი მისნი სიტყვთა და სახითა განყოფისადთა. 55

34 მსო: საღმრთოთა (Божественных) 4, 39 ხაი: ეგრეთვე G (так, таким образом) || 40 πανήγυρις και ἑορτή: ~ G || 43 მსო: საღმრთოთა G (божественных) 5, 45 ზետყუტად < G || 48 ενθα < G

3g, 32 ერთ: ერთი C || 38 ვისწავოთ: ვისწავოთ BC 4g, 43 ქრისტეს: ქრისტე D

6. Τούτου γε χάριν καὶ τὴν σημασίαν ἐναλλάττει τῶν ὀνομάτων. Καὶ Χριστὸς μὲν γεννᾶται εἶπεν ἐκεῖ, ἵνα δείξῃ ὅτι Θεὸς τέλειος καὶ ἄνθρωπος τέλειος ἐκ τῆς παρθένου ἐγεννήθη Μαρίας. Τὸ γὰρ Χριστὸς ὄνομα, ὡς καὶ ἐν τῷ πρώτῳ εἶπον λόγῳ, τὸ συναμφότερον δηλοῖ τῶν δύο τοῦ Χριστοῦ φύσεων. Ἡ μὲν γὰρ, ἡ θεία τυχῶν, ἐθέωσε χρίσασα, ἡ δὲ ἀνθρωπίνη χρισθεῖσα ἐθεώθη. Πάλιν δὲ εἰπὼν Ἰησοῦς ὁ ἐμὸς ὦδε, τὴν κλῆσιν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ φανερὰν ἐποιήσατο, ἣν παρὰ τοῦ ἀγγέλου ἄνωθεν ἔλαβε καὶ ἐν τῇ ὀκταημέρᾳ περιτομῇ εἰς κλῆσιν ἐδέξατο, ἀποδειχθεὶς διὰ τοῦ τοιοῦτου ὀνόματος σωτὴρ τοῦ κόσμου παντός. Καὶ γὰρ οὗτος φησὶν ὁ γεννηθεὶς Χριστὸς καὶ βαπτισθεὶς Ἰησοῦς Σωτὴρ ἐστίν, τὸν λαὸν αὐτοῦ, καθὼς γέγραπται, σώσας καὶ ἐκλυτρωσάμενος ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

F. 178^o 7. Εἷς τοίνυν ἐστὶν οὗτος Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς, Θεὸς τέλειος καὶ ἄνθρωπος τέλειος, **χρηματίσας** || ἐν δυσὶ τελείαις ταῖς φύσεσιν, ὃν καὶ προσκυνούμεν σὺν Πατρὶ καὶ τῷ Πνεύματι μιᾷ προσκυνήσει μετὰ τῆς ἀχράντου σαρκὸς αὐτοῦ. Οὐ γὰρ ἀπροσκύνητον τὴν αὐτοῦ σάρκα λέγομεν προσκυνεῖται γὰρ ἐν τῇ μιᾷ τοῦ λόγου ὑποστάσει, ἣτις αὐτῇ ὑπόστασις γέγονε. **Προσκυνῶντες δὲ αὐτήν**, οὐ τῇ κτίσει λατρεύομεν, ὥσπερ οἴονται Ἰουδαῖοι καὶ ὑμεῖς τὰς ἀγίας μὴ προσκυνῶντες **εἰκόνας**. Οὐ γὰρ ὡς ψιλὴν σάρκα τὴν σάρκα προσκυνούμεν Χριστοῦ, ἀλλ' ὡς ἡνωμένην θεότῃ καὶ ὡς ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν τοῦ Θεοῦ Λόγου ἀναγομένων αὐτοῦ τῶν δύο φύσεων.

8. Χριστὸς οὖν γεννᾶται καὶ ἄλλως εἰπὼν ἐκεῖ τὴν τῆς ἀνθρωπότητος φύσιν γεννᾶσθαι τεθεωμένην ἠνέξατο. Πάλιν δὲ εἰπὼν Ἰησοῦς ὁ ἐμὸς καὶ

6, 53/55 Nic. Steth. Invect. 1, 15:201–202. Cf. Jo. Dam. Exp. fid. 47:22–23 || 55/56 cf. Jo. Dam. Exp. fid. 61:5–7, 38–39; 87:88; Greg. Naz. Or. 38, 13. PG 36, 325C:1–2 = Or. 45, 9. PG 36, 633D:6–7 (Ὡν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη) || 57/58 Mat. 1, 20–21 || 61/62 Mat. 1, 21 7, 63/72 Cf. Jo. Dam. Exp. fid. 52:24–30 (добавления прп. Никиты выделены жирным шрифтом)

6, 51 τοῦτου γε χάριν: ѕδσθ ѕθѕθѕσѕσѕѕ (по этой причине) || 54 εἶπον: ѕѕѕѕѕѕѕѕ G (мы упомянули) || 55 τυχῶν < G | χρίσασα: ѕσσѕѕѕѕ ѕθѕθѕθѕθѕθѕθѕθѕθѕθ G (σловно помазую) || 56 χρισθεῖσα: ѕσσѕѕѕѕ ѕθѕθѕθѕθ G (σловно будучи помазана) || 57 παρὰ: περὶ M (ошибочное чтение) || 58 εἰς κλῆσιν < G || 58/59 ἀποδειχθεὶς: ѕѕθѕθѕθѕθѕθѕθѕθѕθ G (как известный, познанный) || 60 οὗτος: ѕθѕθ G (так ≈ οὕτως) || 61 ἐκλυτρωσά-

6. ვინაიდან ამის მიზეზისათვის და შესწავლებასაცა შესცვლის სახელთასა. და “ქრისტე იშვებოსო”, თქუა მუნ, რაითა ცხად-ჰყოს, ვითარმედ ღმერთი სრული 60 და კაცი სრული იშვა ქალწულისა მარიამისგან. რამეთუ ქრისტეს სახელი, ვითარცა პირველსა სიტყუასა შინა ვაჰსენეთ, თანად ორთავე ცხად-ჰყოფს ბუნებათა ქრისტესთა. რამეთუ საღმრთომან ვიდრემე განადმრთო, ვითარცა მცხებელმან, ხოლო კაცობრივი განდმრთდა, ვითარცა ცხებული. ხოლო აქა მეტყუელმან, ვითარმედ “კულად იესუ ჩემი”, განცხადებულ-ყო წოდებამ 65 სახელისა მისისაჲ, რომელი ზემოდთგანვე მიეღო ანგელოზისა მიერ და მერვესა დღესა წინადაცუეთითა შეეწყნარა, ვითარცა ესევითარისა სახელისა მიერ მაცხოვრად ყოვლისა სოფლისა საცნაურქმნილსა. და რამეთუ ესრეთ იტყვს, ვითარმედ შობილი ქრისტე და ნათელღებული იესუ მაცხოვარი არს ერისა თვისისა, ვითარცა წერილ არს, მაცხოვრებული და გამოქმნელი მათი 70 ცოდვათა მათთაგან.

7. ერთი უკუე არს ესე იესუ ქრისტე, ღმერთად სრულად და კაცად სრულად ორთა შინა სრულთა ბუნებათა გამოჩინებული, რომელსა თაყუანის-ვსცემთ მამისა და სულისა თანა ერთითა თაყუანისცემითა უხრწნელთა ჯორცთა მისთა თანა. რამეთუ არა თაყუანისუცემელად ვიტყვთ ჯორცთა მისთა, და რამეთუ 75 თაყუანის-იგემებთან ერთსა შინა გუამსა სიტყვსასა, რომელი ჯორცთაცა გუამ იქმნა. ხოლო თაყუანის-ვსცემდეთ რამ მათ, არა დაბადებულსა ვჰმსახურებთ, ვითარ-იგი ჰვონებთ ჰუონიანი და თქუენ, არა თაყუანისმცემელნი პატიოსანთა ხატთანი. რამეთუ არა ვითარცა ლიტონთა ჯორცთა თაყუანის-ვსცემთ ჯორცთა ქრისტესთა, არამედ ვითარცა ღმრთეებისადა შეერთებულთა და ვითარცა 80 ერთად პირად და ერთად გუამად სიტყვსა ღმრთისა აღყვანებითა ორთავე ბუნებათა მისთადათ.

8. და კულად სხუებრცა, რამეთუ თქუა რამ მუნ, ვითარმედ “ქრისტე იშვებოს”, კაცობრივისა ბუნებისა განდმრთობილისა შობაჲ წარმოაჩინა. ხოლო

μεινος: + მათი G (их) 7, 64 *χρηματίσας*: გამოჩინებული G (явленный) || 67 *λέγο-μεν*: + და G (и) | *προσκαυῖται*: *προσκαυῖτε* M (ошибочная форма с итацизмами) | *αὐτῆ*: ჯორცთაცა G (также и для плоти) || 70 *σάρκα*: *σάρξ* M (ошибочная форма). Над основным чтением *Dam. ψιλῆ σαρκί* в *Monac. gr. 317* (XIII в.) указано чтение *ψιλῆ σαρκα*, подразумевающаяся у *Стифата* || 71 *ἡγουμένη* G1 (*Dam.*): *ἡγουμένη* (*Dam.*) | *ῶς*: + *εἰς* (*Dam.*)

6g, 67 შეეწყნარა: შეიწყნარა D || 68 მიერ: + რამეთუ C (так как) || 70 თვისისა: თვისისა D 8g, 83/84 და კულად ... ქრისტე იშვებოს D (и опять, сказав там иначе: «Христос рождается») || 84 შობაჲ (рождение): ბუნებაჲ D (природа)

75 πάλιν μυστήριον ὧδε τὴν τῆς θεότητος διὰ μυστηρίου παραδηλῶν δη-
 λονῶτι τὴν ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν τοῦ ἁγίου καὶ ὁμοουσίου Πνεύματος κάθοδον,
 καὶ τὴν τῆς βίης ἀνθρωπότητος κάθαρσίν τε καὶ ἀναγέννησιν. Ἐκεῖ μὲν
 γὰρ γεννηθεὶς ὁ ἐν τοῖς προφήταις πάλαι προκηρυχθεὶς Χριστὸς – ἵνα
 πάλιν ἐν τῇ θεωρίᾳ σχολάσωμεν τοῦ ἁγίου ὀνόματος τούτου – παιδίον
 80 ἐγεννήθη καὶ ἐδόθη ἡμῖν, διὸ ἠῶξανέ τε ἡλικία, σοφία καὶ χάριτι καὶ
 προέκοπτεν, ὡς φησι ἡ θεία γραφή, καὶ τοῖς ἰδίους ὑπετάσσετο γονεῦσιν,
 ὧδε δὲ τριακονταετῆς βαπτισθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἤγουν Σωτὴρ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ
 καὶ Υἱὸς ὀνομάζεται παρὰ τοῦ ἐπουρανίου Πατρὸς· οὗτός ἐστιν ὁ Υἱὸς
 μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.

85 9. Ἄλλο οὖν τὸ μυστήριον τῆς γεννήσεως Χριστοῦ ἐστι καὶ ἄλλο τὸ
 τοῦ βαπτίσματος. Ἐκεῖ παιδίον ἐγεννήθη, ὧδε τέλειος ἐβαπτίσθη ἀνὴρ.
 Ἄλλη τάξις ἐκείνη καὶ αὕτη ἑτέρα, ἄλλο τὸ τῆς μητρικῆς γεννήσεως
 μυστήριον καὶ ἕτερον τὸ τῆς κολυμβήθρας. Διὰ τοῦτο φησι· πάλιν Ἰησοῦς
 ὁ ἐμὸς καὶ πάλιν μυστήριον, ἀπὸ τοῦ μυστηρίου τῆς Χριστοῦ γεννήσε-
 90 ως εἰκότως ἐπὶ τὸ μυστήριον τῆς αὐτοῦ βαπτίσεως ὡσπερ δι' ὧν λέγει
 F. 179 παραπέμπων ἡμᾶς· Μυστήριον | | οὐκ ἀπατηλὸν φησι οὐδὲ ἄκοσμον.
 Συνῆκες; Οὐκ ἀπατηλὸν φησι. Εἰ οὖν οὐκ ἀπατηλὸν ἐστι τὸ μυστήριον,
 πῶς ὑμεῖς περὶ τὸ μυστήριον ἠπατήθητε, συγχέοντες ὡσπερ εἰς ἐν τὰς
 δύο μετὰ τὴν ἔνωσιν φύσεις Χριστοῦ, οὕτως δὴ καὶ τὰς δύο πανηγύρεις
 95 αὐτοῦ εἰς μίαν ἀνοήτως ἐορτήν, καὶ εἰς τὴν τοῦ Σαβελλίου τε καὶ Εὐτυ-
 χοῦς περιπεπτώκατε δυστυχῶς αἵρεσιν;

10. Ἡ μὲν γὰρ γέννησις τοῦ Χριστοῦ θεοφάνεια παρὰ τοῦ θεολόγου
 πατρὸς ὀνομάζεται, ἡ δὲ βάπτησις φώτισμα. Ἄλλο οὖν ἐστὶν ὁ σημαίνει
 θεοφάνεια, καὶ ἄλλο ὁ δηλοῖ φώτισμα. Τὸ μὲν γὰρ Θεὸν ἐνανθρωπήσα-
 100 ντα καὶ γεννηθέντα δηλοῖ, τὸ δὲ βαπτισθέντα τοῦτον καὶ τὸν κόσμον

8, 79/80 Is. 9, 5 || 80/81 Luc. 2, 40 || 83/84 Mat. 3, 17; 17, 5. Cf.: Marc. 1,
 11; 2 Petr. 1, 17 9, 91 Greg. Naz. Or. 39, 1, PG 36, 336A:4 10, 97/98 Greg.
 Naz. Or. 38, 3, PG 36, 313C:5 || 98 Greg. Naz. Or. 40, 3. PG 36, 361B:5—C:2 ||
 100/101 cf. Απολυτίκιον τῶν Φώτων (τὸν κόσμον φωτίσας...). Μηναῖον τοῦ Ἰαννου-
 αρίου. Ἐν Ἀθῆναις, 1979. Σ. 79

8, 78 πάλαι < G | Χριστός; + ως G (и) || 79 τούτου; + θεῶν G (и опять) 9,
 90 δι' ὧν λέγει: θεοφάνεια G (о котором говорил ≈ δι' ὧν λέγει).

აქა, || ვითარმედ “კუალად იესუ ჩემი და კუალად საიდუმლოდ”, ცხად არს, 85 258” II
 ვითარმედ ღმრთეებისა ცხად-ყო საიდუმლოდსა მიერ იესოს ზედა წმიდისა
 და თანაარსისა სულისა გარდამოსლვად და ყოვლისავე კაცებისა განწმედა და
 კუალად-აღმოშობად. რამეთუ მუნ ვიდრემე იშვების წინადაწარმეტყუელთაგან
 წინამოსწავებული ქრისტე, – და რაითა კუალად ხედვასავე შინა წმიდისა
 ამის სახელისასა დავიყოვნოთ მერმეცა, – «ყრმა იშვა და მოგუეცა ჩუენ», 90
 რომლისათვისცა «აღორძნდებოდა ჰასაკითა, სიბრძნითა და მადლითა და
 წარმატებოდა», ვითარცა იტყვს საღმრთოდ წერილი და მშობელთა თვსთა
 დაემორჩილებოდა, ხოლო აქა ოცდაათისა წლისად ნათელს-იღებს იესო, ესე იგი
 არს, მაცხოვარი ერისა თვისსად და მედ იწოდების მამისაგან ზეცათადას, რამეთუ
 «ესე არსო, – იტყვს, – ძე ჩემი საყუარელი, რომლისა შორის სათნო ვიყავ». 95

9. ვინადაც სხუად არს საიდუმლოდ ქრისტეს შობისად და სხუად –
 ნათლისღებისად. მუნ ყრმა იშვა, აქა სრულმან მამაკაცმან ნათელ-ილო. სხუად
 წესი არს მისი და სხუად – ამისი; სხუად დედობრივისა შობისა საიდუმლოდ
 და სხუად არს ემბაზისად. ამისთვის იტყვს: “კუალად იესუ ჩემი და კუალად
 საიდუმლოდ”, და ვითარცა საიდუმლოდ ქრისტეს შობისად საიდუმლოდსა 100
 მიმართ ნათლისღებისა მისისა, რომლისათვის მეტყუელებდა, წარმავლენელმან
 ჩუენმან სამართლად თქუა: “საიდუმლოდ, არა საცთურენი, არცა უმკობელი”.
 გულისკმა-ჰყავ-ა? “არა საცთურენიო” – ჯმობს. აწ უკუე უკუეთუ არა საცთურენი
 არს საიდუმლოდ, ვითარ თქუენ შესცეთით საიდუმლოდსათვის შემრეველნი,
 ვითარცა ორთა ქრისტეს ბუნებათანი ერთად შემდგომად შეერთებისა, ეგრეთვე 105
 ორთა დღესასწაულთა მისთანი ერთ დღესასწაულად უგუნურებით და
 საბელიოს და ევტუქისსა ძნელბედობით შთაჰვარდით წვალებასა?

10. რამეთუ შობად ვიდრემე ქრისტესი ღმრთისგამოჩინებად სახელ-
 იღების ღმრთისმეტყუელისა მამისა მიერ, ხოლო ნათლისღებად – ნათლვად.
 და სხუად არს მალი, რომელსა ცხად-ჰყოფს ღმრთისგამოჩინებად, და 110
 სხუად, რომელსა მოასწავებს ნათლვად. რამეთუ პირველი იგი ღმერთსა
 განკაცებულსა და შობილსა ქადაგებს, ხოლო მეორე – ნათელდებულსა
 და სოფლისა განმანათლებლსა. აწ უკუე რადასათვის შობასა, განყოფილსა

8g, 87 განწმედა: განწმენდა C || 88 მუნ (там): მან D (он) | წინადაწარმეტყუელთაგან
 (от пророков): წინადაწარმეტყუელთა D (косвенный пад.) || 91 სიბრძნითა და
 მადლითა (премудростью и благодатию): ~ BC **9g, 97** აქა: აქან D || 99 არს
 < D (есть) || 100 ქრისტეს: ქრისტე D || 102 საცთურენი: საცთურიანი D || 103
 საცთურენიო: საცთურიანი D || 103 საცთურენი: საცთურიანი D || 106 და (и) < D
 || 107 საბელიოს: საბელიოს BC | ევტუქისსა: ევტუქისსა C | შთაჰვარდით: შთასცვით
 C **10g, 109** ნათლვად: ნათელად C

φωτίσαντα. Τί τοίνυν τὴν γέννησιν τοῦ βαπτίσματος διαφέρουσιν, μίαν
 ἑορτὴν καὶ πανηγύριν λέγετε τὰς ἀμφοτέρας καὶ μιγνύετε τὰ ἄμικτα καὶ
 συγχέετε τὰ σύγχυσιν μὴ δυνάμενα δέξασθαι; Διὰ τί δὲ, σοφοὶ ὄντες,
 οὐ καταστοχάζεσθε ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ θεολόγου πατρὸς τὴν φύσιν τῆς
 105 ἀληθείας καὶ τὴν τῶν πραγμάτων νοεῖτε ἀκολουθίαν, ἀλλ' ἐνίστασθε
 παράλογον καὶ ἀσύνητον ἔνστασιν, οὐχὶ ὡς ἑτέρας ἀπάραντες ἑορτῆς δι'
 ὧν ἐπιφέρει εἰς ἑτέραν ἐλθόντες ἡμεῖς; Τί οὖν ἐπιφέρων φησί; Ἦ γὰρ
 ἀγία τῶν φώτων ἡμέρα, εἰς ἣν ἀφίγμεθα. Τί τοῦτο σημαίνει οὐχὶ τὸ
 παρεγνώμεθα; "Ἐδειξεν οὖν ὅτι ἀπὸ τῆς πανηγύρεως τῆς τοῦ Χριστοῦ
 110 γεννήσεως ἐπὶ τὴν πανηγύριν τῆς αὐτοῦ βαπτίσεως ἤλθομεν, ἣν σήμερον
 ἡξιώμεθα φησι ἑορτάζειν, ἐξ ἑτέρας γὰρ ἑορτῆς εἰς ἑτέραν μεταβεβήκα-
 μεν." Ἐνθεν τοι καὶ αὐθις ἐπιφέρων φησί· σήμερον ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐμοῦ
 Χριστοῦ βάπτισμα λαμβάνει, τοῦ ἀληθινοῦ φωτός, τοῦ φωτίζοντος
 πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Ὅρας πῶς βάπτισμα τὴν
 115 ἑορτὴν ὀνομάζει τῶν φώτων, καὶ οὐχὶ γέννησιν;

F. 179*

11. Τί κοινὸν κατὰ τὰς κλήσεις, γεννήσει καὶ τῷ βαπτίσματι, ὅτι | |
 μίαν εἶναι ἀμφοτέρων ἑορτὴν οἴεσθε καὶ εἰς ἓν αὐτὰς ἑορτάζοντες καὶ
 ἅμα συγχέετε τὴν διὰ τῶν ἑορτῶν ὥσπερ δὴ καὶ τῶν φύσεων Χριστοῦ
 120 κατὰ τὸν Εὐτυχῆ καὶ Σαβέλλιον; Καὶ ὧν τὰς αἰρέσεις ἀναθέματι κατὰ τὸ
 δοκοῦν ὑποβάλλετε, τούτων τῆς δόξης καὶ τῶν δογμάτων ἀντιποιεῖσθε.
 Καὶ τηροῦντες φαίνεσθε ἃ δυσσεβῶς ἐκείνοι οἱ ἄφρονες ἔδογματίσαν. Τί
 μὴ συνेतῶς ἀκούετε τῶν ὑπὸ τοῦ θείου πατρὸς Γρηγορίου ἐν ἐκάστη πα-
 νηγύρει σοφώτατα λεγομένων καὶ κατὰ καιρὸν ἴδιον καὶ ἀναλόγως τοῖς
 πράγμασι τὴν τιμὴν ἑορτάζοντες ἐκάστη ἑορτῇ ἀπονέμετε;

10, 107/108 Greg. Naz. Or. 39, 1. PG 36, 336A:8–9 || 110/111 Greg. Naz. Or. 39, 1. PG 36, 336A:9 καὶ ἣν ἑορτάζειν ἡξιώμεθα || 112/114 Greg. Naz. Or. 39, 1. PG 36, 336A:10–12; Io. 1, 9

10, 97 παρὰ: πε[ρὶ] Μ (ошибочное чтение) || **98** οὖν ἔστιν: + δαλο (смысл, значение) || **100** δηλοῖ: քառքջն (проповедует) | τοῦτον < G || **106** παράλογον καὶ ἀσύνητον: ~ շխմարտուևս րա շքլուսեյթուևս G || **107** Τί οὖν ἐπιφέρων φησί: րա րուս օրճքն Թրճաջտուս Եօրտչուս Թոճ? G (И что же он говорит в последующих словах?) || **108** ἀφίγμεθα: + րա րուսուևս րըլեսևհաշուլա րօրև յօրթճրթոս. րուսուևս րուսուս րաջօրթոբոս (и которого удостоились праздновать, к которому прибыли) | ση-
 110 μαινει: + սԵՄ G (или) || **112** ἐπιφέρων: րջա րաՅրօսքն G (прибавляет сверху) || **114** βάπτισμα: Եսուսօրեյթուս րըլեսևհաշուլա G (праздник Крещения) **11, 119** Εὐτυχῆ καὶ Σαβέλλιον: ≈ G || **120** ὑποβάλλετε: օրթթոս G (усваиваете) || **121** Καὶ < G ||

ნათლისღებისაგან, ერთად დღესასწაულად და კრებად იტყვთ ორთავე და შუარწყყვამთ შეურწყყუმელთა და შეკრევთ შერევისა მიმთუალველყოფად არა ღმრთისმეტყუელთა? ანუ რად არა, ვინაფთაგან ბრძენ ხართ, აგრძნობთ სიტყუათაგან ღმრთისმეტყუელისა ამის მამისათა ბუნებასა ჭეშმარიტებისასა და გულისკმა- ჰყოფთ შემდგომობასა საქმეთასა, არამედ იზრდობით უსამართლოსა და უგულისკმო || სა ბრძოლასა? არა ვითარცა სხვსა დღესასწაულისაგან წარმოყვანებულთა სხვსა მიმართ მიწვევულად გამომაჩენსა ჩუენ შემდგომთა სიტყუათა მიერ? და რასა იტყვს შემდგომთა სიტყუათა შინა? “რამეთუ წმიდად ესე ნათელთა დღე, რომლისა მომართ მოვიჩიენით და რომლისა დღესასწაულობად ღირს ვიქმნენით, რომლისა მომართ მოვიჩიენითო”. რასა ცხად-ჰყოფს ესე, ანუ არა ვითარმედ მოვედითო? რამეთუ გამოაჩინა, ვითარმედ დღესასწაულისაგან ქრისტეს შობისა ნათლისღებისა მისისა დღესასწაულად მოვიცვალენით, რომლისა დღესასწაულობად, კნობს, ღირს ვიქმნენითო დღეს, რამეთუ სხვსა დღესასწაულისაგან სხვსა მომართ გარდამოვედით. და მერმე კულადცა ზედ დაჰრთავს და იტყვს: “დღეს დასაზამად უკუე ჩემისა ქრისტეს ნათლისღებასა მიიღებს, ჭეშმარიტისა ნათლისა, რომელი განანათლებს ყოველსა კაცსა, მომავალსა სოფლად”. ხედავ-ა, ვითარ ნათლისღების დღესასწაულად უწოდს დღესასწაულსა ნათელთასა და არა შობისად?

11. რამ ზიარებამ აქუს სახელთამ შობასა და ნათლისღებასა, რამეთუ ჰგონებთ მათ ორთასავე ერთ დღესასწაულ ყოფასა და ერთად მედღესასწაულენი მათნი და ზოგად შეკრევთ ორობასა დღესასწაულთასა, ვითარცა ქრისტეს ბუნებათასა, საბელიომს და ევტუქსიებრ? და რომელთასა- იგი შემაჩუენებლობასა საგონებლობით იჩემებთ წვალებათასა, ამათისა მადიდებელობისა და შჯულთა შემწედ და დამმარხველად იპოვებით. რომელნი-იგი ბოროტადმსახურებით ქადაგნეს უცნობელთა მათ. რად არა გულისკმისყოფით ისმენთ ღმრთისმეტყუელებათა მამისა გრიგოლისთა, თითოეულისა დღესასწაულისათვის ზესთა სიბრძნით მეტყუელებასა და თვისსაებრ ჟამისა და საქმეთა შემსგავსებისა მოართუამთ დღესასწაულობითსა პატვიცა თითოეულსა დღესასწაულსა?

120/121 τὸ πᾶν τῆς θέντης καὶ τῆς θείας ἀποστολῆς. Καὶ τῆς ὁμοῦς φάσσει εἰς ἡμᾶς ἡμεῖς ... ἐπιμαρτυροῦντες: ამათისა მადიდებელობისა და შჯულთა შემწედ და დამმარხველად იპოვებით. რომელნი-იგი ბოროტადმსახურებით ქადაგნეს G (вы становитесь пособниками и хранителями учения и законов тех, кто проповедывал в служении злу) || 121 в М над и надписан правильный вариант ε || 122 ἅπτε τῶν ἡμεῶν: ღმრთისმეტყუელებათა G (богословствования) || 124 τῆς τιμῆς ἑορταζούσης: დღესასწაულობითსა პატვიცა G (праздничную честь)

11გ, 134 შეკრევთ: შერევთ C || 135 ევტუქსიებრ: ევტუქსიებრ C || 136 შემაჩუენებლობასა: შემაჩუენებლობასა C | წვალებათასა: წვალებათა D | ამათისა: ამათ D || 137 და (и) < D || 139 ისმენთ: ისმინეთ D || 140 ზესთა: ზესთა BCD

125 12. Τί γάρ φησι ἐκεῖνος τὸ δαβιτικὸν οἰκειούμενος; Προσέλθετε
 πρὸς αὐτὸν καὶ φωτίσθητε, καὶ τὰ πρόσωπα ὑμῶν οὐ μὴ καταισχυνθῆ.
 Φωτίσθητὶ φησι ἀντὶ τοῦ πρὸς αὐτὸν ἐλθόντες διὰ τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας
 καὶ ἀληθινῆς πίστεως βαπτίσθητε καὶ τῷ μύρῳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος
 130 χρισθέντες φωτίσθητε. Διὰ τί μὴ συνετῶς ἀκούοντες, ὡς προεῖρηται,
 τῶν ῥημάτων τοῦ θεοῦ τούτου πατρὸς καὶ τῆ ἀμωμήτῳ πίστει τῆς τοῦ
 Χριστοῦ ἐκκλησίας προσέρχεσθε, σοφοὶ ὄντες καὶ τὸν βίον ἐναγώνιον
 ἔχοντες, ἀλλ' ἐπιμένετε ταῖς βλασφήμοις αἰρέσεσιν, ἅς ἡμεῖς διὰ τῶν
 παρόντων ἐγνωρίσαμεν λόγων;

13. Ἄρα καλῶς τὸν λόγον τῆς ἀληθείας ὀρθοτομεῖτε καὶ καλῶς
 135 βαπτίζεσθε; Ποίῳ μύρῳ βαπτιζόμενοι χρίεσθε εἰς σφραγίδα Πνεύματος
 ἁγίου; οὐχὶ τῷ ἐκ σσηάμου ἐλαίῳ χρίεσθε βαπτιζόμενοι, ὅπερ ἡμεῖς ἔχο-
 μεν εἰς χρῆσιν τῶν ὑποδημάτων ἡμῶν καὶ τῶν οὕτως κοινῶς λεγομένων
 πετσιῶν αὐτῶν, διὰ τὸ μαλακώτερα γίνεσθαι αὐτὰ εἰς τοὺς πόδας ἡμῶν;
 Ἄρα ἐκ τοῦ τοιούτου ἐλαίου καὶ τῆς αὐτοῦ χρίσεως πληροῦσθε Πνεύμα-
 140 τος ἁγίου; Οὐκ ἐκκαλύπτεσθε ἐφ' οἷς παρὰ πάντων τῶν ὀρθοδόξων κατα-
 F. 180 γελᾶσθε; Οὐ || δύναται τοίνυν Πνεύματος ἁγίου ἐπιδημία καὶ σφραγίς
 Θεοῦ ἐπὶ τὸν βαπτιζόμενον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ
 τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐλθεῖν καὶ γενέσθαι ἄνευ τῆς τοῦ ἁγίου μύρου
 χρίσεως.

145 14. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σημεῖον, ὃ λαμβάνει πρὸς φυλακὴν καὶ ἀπο-
 τροπὴν τῶν δαιμόνων πᾶς ὁ βαπτιζόμενος εἰς Χριστὸν. Τὸ δὲ μύρον καὶ

12, 125/126 Greg. Naz. Or. 39, 2. PG 36, 336B:4–6; Ps. 33, 6 13, 134 cf. 2
 Tim. 2, 15 || 135/136 cf. Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου βαπτίσματος // Ἐυχολόγιον τὸ μέγα.
 Ἀθῆναι, 1992. Σ. 143 (Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου. Ἀμὴν) 14, 146/148
 Const. apost. 3, 16:28–29 (καὶ μετὰ τοῦτο ὁ ἐπίσκοπος χρίετω τοὺς βαπτισθέντας
 τῷ μύρῳ); 7, 27; 7, 44:1–10

12, 125 τὸ δαβιτικὸν οἰκειούμενος: ვაჰოთაბოლა ვაბთაჰვბრელო ბობოლა G (при-
 нима лицо Давидово = говоря от лица Давида) || 127 ἀντὶ τοῦ: ვაჰოთაბოლა ოფხვად,
 ვაჰოთაბოლა G (словно говоря, что) || 129 προεῖρηται: ოფხვთ G (вы говорите)
 (возможно, что в грузинском переводе глагольная форма во 2 л. мн. ч. появилась
 по итацизму) || 130 τοῦ θεοῦ: ვაჰოთაბ G (великого) || 132/133 ἡμεῖς ... ἐγνωρίσα-
 μεν: ვაბგოვხვადგოთ ოქჟუბ G (мы вам изъяснили) 13, 134 ὀρθοτομεῖτε: მარსულ-
 ჰვადმარჰვჟვლეგობთ G (правильно выражаете?) || 137/138 καὶ τῶν οὕτως ... αὐτῶν
 < G || 139 Ἄρα: ბჟლად G (нигде) || 139/140 πληροῦσθε Πνεύματος ἁγίου: ბზულ

12. რამეთუ რასა იტყვს იგი დავითიანისა განმთვსებელი პირისად? “მოედით მისსა მიმართ და განათლდით და პირთა თქუენთა არა ჰრცხუენეს!” “განათლდითო” იტყვს, ვითარმცა იტყოდა, ვითარმედ მისსა მომართ მოსრულთა მართლისა აღსარებისა და ჭეშმარიტისა სარწმუნოებისა მიერ ნათელ-იღებთ და მიჰრონითა სულისა წმიდისადათა ცხებულნი, განათლდით. რადასათვს არა გულისკმირებით ისმენთ, ვითარცა იტყვთ, სიტყუათა დიდისა ამის მამისათა და უბიწოსა სარწმუნოებასა ქრისტეს ეკლესიისასა მოუტდებით, ვინადათგან ბრძენ ხართ და მოღუაწებითისა ცხორებისა მქონებულ, არამედ დადგრომილ ხართ გამოათა შინა წვალებისათა, რომელნი აწინდელისა ამის სიტყვსა მიერ განგიცხადენით თქუენ?

13. რამეთუ ნუ კეთილად სადმე მართლ-ჰგამომეტყუელებთ-ა სიტყუასა ჭეშმარიტებისასა და კეთილად ნათელს იღებთ? რომელი მიჰრონი გეცხების, ნათელს-იღებდეთ რად, ბეჭდად სულისა წმიდისა? არა ქუნჯითისა ზეთსა იცხებთ-ა ნათელღებულნი, რომელი ჩუენ საცხებელად გუაქუს საჯაორო|| ბელთა ჩუენთა, რამეთუ უღბილეს ჰყოფს მათ ფერჯთშესახებელად? ნუსადა ესევეთარისა ზეთისა და ცხებისა მისისა მიერ სრულ იქმნების ნიჭი სულისა წმიდისა? არა გრცხუენის-ა მათ ზედა, რომელთა ძლით ყოველთავე მართლმადიდებელთა მიერ საცინელ ქმნილ ხართ? რამეთუ არა შესაძლებელ არს სულისა წმიდისა დანერგვასა და ბეჭედსა ღმრთისასა სახელითა მამისადათა და ძისადათა და სულისა წმიდისადათა ნათელღებულსა ზედა მოსლვად და გამოსახვად, თვნიერ წმიდისა მიჰრონისა ცხებისა.

14. რამეთუ ესე არს ნიში, რომელსა მიიღებს დასაცველად და გარემისაქცეველად ეშმაკთა ყოველი ქრისტეს მიმართ ნათელღებული. ხოლო

იქმნების ნიჭი სულისა წმიდისა (исполняется дар Святого Духа) (სრულ იქმნების ~ πληροῦται) || 140/141 *αγαπελῶσι*: + რამეთუ G (იხი) || 143 *γυνῆσι*: გამოსახვად G (изобразиться)

12g, 145 მისსა მომართ: მისსა მიმართ D || **149** სარწმუნოებასა: სარწმუნოებისა C || **150** ცხორებისა: ცხოვრებისა C **13g**, 153 მართლ-ჰგამომეტყუელებთ-ა: მართლგამომეტყუელებთა C: სამართალ გამომეტყუელებთა D || **154** ჭეშმარიტებისასა (истины): ნათელ-იღებთ D (креститесь) | ნათელს იღებთ (креститесь): ჭეშმარიტისასა D (истины) || **155** ბეჭდად: ბეჭედად D || **156/157** საჯამრობელთა (обуви): საჯამრობელთა ABC: საჯამრებელთა D (употребительные) || **157** უღბილეს (более мягкий): უღბილეს D || **158** მისისა მიერ (через него): ~ D || **161** მამისადათა: მამისათა C || **162** ძისადათა : ძისათა C | და (и) < D | წმიდისადათა : წმიდისათა C

ἡ ἐν αὐτῶ γενομένη εὐχὴ παρὰ τοῦ Κυρίου παρεδόθη τοῖς ἀποστόλοις καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Χριστοῦ, καθὼς ἐν ταῖς διατάξεσιν αὐτῶν γέγραπται. Εἰ οὖν τὸ μύρον ἔχετε τοῦτο καὶ τὸ γινόμενον ἐπὶ τῷ μύρῳ μυστήριον
 150 ἐπίστασθε καὶ τὴν ἐπ' αὐτῶ γινομένην εὐχὴν οἴδατε καὶ κατασκευάζετε τοῦτο μυστικῶς καὶ ὑμεῖς ἐτησίως καὶ τὴν χάριν κατερχομένην ὁρᾶτε ἐπ' αὐτῶ ἐν τῷ καιρῷ τῆς αὐτοῦ κατασκευῆς, ὡσπερ οἱ πατριάρχαι καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἡμῶν, τί μὴ χρίεσθε τοῦτο ἐν τῷ καιρῷ τοῦ βαπτίσματος;

Ἐπεὶ δὲ οὐδὲ τί ἐστί μύρον οἴδατε, οὐδὲ τίς ἡ χάρις ἡ δεδομένη τοῖς
 155 χριστομένοις ὑπ' αὐτοῦ, διὰ τοῦτο οὐδὲ βαπτιζόμενοι Πνεύματος πληροῦσθε ἁγίου, οὐδὲ ὀρθοδόξων ἢ Χριστοῦ ἐκκλησία ἐστέ, ἀλλὰ παραсунаγωγὴ καὶ συνέδριον πολυσχεδοῦς αἱρέσεως. Πότε τοίνυν πρὸς τὰς αὐγάς ἀναβλέψαντες τῆς ἀληθείας προσέλθετε τῷ Χριστῷ καὶ φωτισθῆτε ὑπὸ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος χάριτος, ὥστε δυναθῆναι ὑμᾶς τὴν μὲν αἴρεσιν
 160 ἡμῶν ἐξωμώσασθαι, τὴν δὲ ὀρθὴν μεταμαθεῖν καὶ ἀμώμητον πίστιν τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ, ἵνα καὶ τὰ πρόσσωπα ὑμῶν μὴ καταισχυνθῶσιν ἐν ἡμέρᾳ τῆς φανερᾶς κρίσεως τοῦ Θεοῦ, ὅταν ἀποδίδωται ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Ἀλλὰ πρὸς τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν.

15. Τί οὖν ἔτι φησὶ ὁ μέγας Γρηγόριος εἰς εὐδηλώτερον γνῶρισμα καὶ
 165 διαίρεσιν τῆς δυάδος τῶν ἑορτῶν τοῦ Χριστοῦ: τῇ μὲν οὖν γεννησίᾳ τὰ εἰκότα προσερτάσαμεν, ἐγὼ τε ὁ τῆς || ἑορτῆς ἕξαρχος καὶ ὑμεῖς. Καὶ μετ' ὀλίγα· νυνὶ δὲ πράξις ἄλλη Χριστοῦ καὶ ἄλλο μυστήριον. Χριστὸς φωτίζεται, συναστράψωμεν· Χριστὸς βαπτίζεται, συγκατέλθωμεν, ἵνα καὶ συνανέλθωμεν. Καὶ μετὰ ταῦτα· Ἐπεὶ δὲ βαπτίσματος ἡ πανηγυρις,
 170 καὶ δεῖ μικρόν τι κακοπαθῆσαι τῷ δι' ἡμᾶς μορφωθέντι καὶ σταυρωθέντι,

14, 161 Ps. 33, 6 || 162/163 Rom. 2, 6; Αποκ. 2, 23. Cf. Mat. 16, 27; Αποκ. 22, 12 **15**, 165/166 Greg. Naz. Or. 39, 14. PG 36, 349B:11—C:2 || 167/169 Greg. Naz. Or. 39, 14. PG 36, 349C:8—9, C:12—14 || 169/172 Greg. Naz. Or. 39, 17. PG 36, 353C:8—12

14, 147 ἀποστόλοις: + ρα θεοτοϋλωσ θεοϋ (и через апостолов) || 157 πολυ-σχεδοῦς: θναζωλωσгона (многоглавоϋ): + τωσгона (безглавоϋ) G || 159 ἁγίου: ρβηζωλοσана (живого) || 160 μεταμαθεῖν: зшоσлар θεοβζελοσана (хорошо изучитъ) || 161 ἡμῶν: + σϋϋτωλοσ θεοσθε (по сказанному им) || 162 φανερᾶς: λσθεβηλοσ G (страшногo ≈ φοβερᾶς) **15**, 165 τοῦ Χριστοῦ: + σϋ (ныне) || 166 προσερτάσαμεν:

მიპრონი და მას ზედა ქმნილი ლოცვად უფლისა მიერ მიეცა მოციქულთა და მოციქულთა მიერ – ეკლესიასა ქრისტესსა, ვითარ-იგი განწესებათა მათთა შინა აღიწერების. აწ უკუე უკუეთუ გაქუს ესე მიპრონი და მიპრონსა ზედა ქმნილი საიდუმლოდ უწყით და მას ზედა წარსათქუმელსა ლოცვასა მეცნიერ ხართ და საიდუმლოდ შემზადებასა მისსა წლითი-წლად სრულ-ჰყოფთ და თქუენცა დაჰხედავთ მადლსა, გარდამომაგალსა მის ზედა ჟამსა შემზადებისა მისისასა, ვითარცა პატრიაქნი და მღდელთმთავარნი ჩუენნი, რამათჳს არა იცხებოთა მას ჟამსა ნათლისღებისასა? 170

ხოლო ვინაითგან არცა თუ რად არს მიპრონი, ამას მეცნიერ ხართ, არცა თუ რად არს მადლი, რომელი მიეცემის მის მიერ ცხებულთა, ამისთჳს არცა სულითა წმიდითა სრულ იქმნებით, ნათელ-ილოთ რად, არცა მართლმადიდებელ ანუ ქრისტეს ეკლესია ხართ, არამედ მორყუნოლ-შესაკრებელ და ერის-კრება მრავალთავისა უთავოდასა წვალებისა. ამისთჳსცა აღმბილველნი ოდესმე ცისკროვანებათა მიმართ ჭეშმარიტებისათა მოუკედით ქრისტესა და განათლდით მადლთა მიერ სულისა ცხოველისათა, რამთა შესაძლებელ იყოს თქუენგან წვალებისა ვიდრემე თქუენისა მომაგებად, ხოლო მართლისა და უბნოდას ქრისტეს ეკლესიისა სარწმუნოებისა კეთილად მოსწავლეობად და რამთა პირთაცა თქუენთა თქუმულისა მისებრ არა ჰრცხუნოოდის დღესა შინა საშინელისა საშუკელისა ღმრთისასა, რაჟამს მიეგებოდის თითოეულსა საქმეთა მისთავებრ. გარნა წინამდებარისავე მიმართ კულად ვიქცეთ. 185

15. რასა უკუე იტყვს მერმეცა დიდი გრიგოლი უცხადესადრე შესასწავებელად და განსაყოფელად ორობისა ქრისტეს დღესასწაულთადას? “აწ უკუე შობად ჯეროვნად ვიდღესასწაულეთ, მე წინამძღუარმან დღესასწაულისამან და თქუენცა”. და შემდგომად მცირედისა: “ხოლო აწ სხუად საქმე ქრისტესი და სხუად საიდუმლოდ. ქრისტე განათლდების, თანაელვარე ვიქმნეთ! ქრისტე დაეფლვის, თანა-შთავიდეთ, რამთა თანა-აღმოვიდეთ!” და ამისა შემდგომად: “ხოლო ვინაითგან ნათლისღებისა 190

ვიდღესასწაულეთ (праздновали) || 168 *συναστράξαμεν: συναστράξαμεν (Greg. Naz.)* | *βαπτίζεσθε:* დაეფლვის G (погрбается)

14g, 166 უფლისა მიერ (Господом): უფლისა მიმართ D (Господу) || **167** მათთა შინა (в них): შინა ამათთა D (в этих) || **169** წარსათქუმელსა: წარსათქუმელსა AD || **171** დაჰხედავთ: დახედავთ BCD || **172** პატრიაქნი: პატრიარქნი CD | რამათჳს: რასათჳს C || **174** არცა (также не): არა D (не) || **178** უთავოდას: უთავოდას BC || **179** ცისკროვანებათა: ცისკროვანებათა BC || **181** ვიდრემე თქუენისა: ~ D || **184** საშუკელისა: სასჯელისა BD **15g, 192** ამისა: ამის ABC | ნათლისღებისა: ნათლისღებისა D

φέρει τι και περι διαφορᾶς βαπτίσματος φιλοσοφῶμεν, ἵνα ἀπέλθωμεν ἐνταῦθα κεκαθαρμένοι. Καὶ πρὸς τὸ τέλος· ἡμεῖς δὲ τιμήσωμεν τὸ τοῦ Χριστοῦ βάπτισμα σήμερον, καὶ καλῶς ἐορτάσωμεν.

16. Τί τούτων ἐμφαντικώτερον ἄρα πρὸς γινῶσιν τῆς ἀληθείας τοῦ
 175 εἰδέναι καλῶς τὴν διαφορὰν τῶν εἰρημένων τοῦ Χριστοῦ ἐορτῶν; Οὐχὶ
 καὶ παρ' οἷς φανερὰ ἡ διαίρεσις τῆς ἐορτῆς τῶν φώτων ἀπὸ τῆς Χριστοῦ
 γεννήσεως. Οὐχὶ ἄλλην εἶναι ταύτην ὁ θεῖος παριστᾶ Γρηγόριος, δι' ᾧν
 λέγει θεολογῶν, καὶ ἐτέραν ἐκείνην; "Ἴνα μὴ τὸν περι τούτων λόγον ἔτι
 180 μηκύνωμεν, δεῦτε παρακαλοῦμεν καὶ μεταμάθετε τὴν εὐσέβειαν. Δέξα-
 σθε τὸν λόγον τῶν ὀρθῶν δογμάτων τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ, ᾧν ἡ χάρις
 τοῦ ἁγίου Πνεύματος διὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀποστόλων ἐκράτυ-
 νεν καὶ ᾧν ἡ τῶν πατριαρχῶν ὁμήγυρις τῶν ἐκ Ῥώμης λέγω, τῶν ἐξ
 Ἱεροσολύμων, τῶν ἐξ Ἀλεξανδρείας, τῶν ἐξ Ἀντιοχείας καὶ Κωνστα-
 ντινουπόλεως συνελθόντων δογματίσασα ἐβεβαίωσεν· ἵνα μὴ, ἀποτε-
 185 τμημένοι ὄντες τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ ζῆνοι τῆς μιᾶς καθολικῆς
 καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας, ἀπαλλωτριωθῆτε τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ, καὶ τῆς
 μεθέξεως ἐκπεσεῖτε τῶν αἰώνιων αὐτοῦ ἀγαθῶν.

F. 181

"Οτι δὲ ἀποτετμημένοι || ἐστὲ τῆς κοινωνίας τοῦ δεσποτικοῦ σώματος
 καὶ ἀλλότροι τῆς τῶν πιστῶν ἐκκλησίας, δῆλον ἐξ ᾧν εἰπεῖν βουλόμεθα
 190 νῦν πρὸς ὑμᾶς. Καὶ εἰ βούλεσθε, προσέχετε τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας, καὶ
 γνώσεσθε πάντως, ὅπως τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐαυτοὺς ἀποτέμνετε
 καὶ ἐστε Ἀρμενίων καὶ οὐ Χριστοῦ ἐκκλησία.

15, 173/173 Greg. Naz. Or. 39, 20. PG 36, 357D:1–2

15, 170 *κακοπαθῆσαι*: ἀξροὸβουεζα G (завидовать, ревновать, *досл.* «смотреть со злом»); *προσκαιοπαθῆσαι* (Greg. Naz.) | *μορφωθέντι*: + εω βσογλερθρῶλοβ G (и крещенного = καὶ βαπτισθέντι. Greg. Naz.) || 171 *φέρει*: θσορρ G (прииди). В М правильный вариант е исправлен на неправильный и с переносом ударения с энклитики (*φέρει τι*) | *βαπτίσματος*: βαπτισμάτων G, Greg. Naz. || 172 *ἐνταῦθα*: ἐντεῦθεν (Greg. Naz.) 16, 174 *Τί* (≈ *ὅσα* G): Τὸ Μ (ошибочное чтение) || 175 *καλῶς* < G | τῶν εἰρημένων: ϑηθωηϑηρῶλοβ G (вышесказанных) || 176 *παρ' οἷς*: πρoῖς Μ (ошибочное чтение) | *οὐχὶ καὶ παρ' οἷς φανερὰ ...*: εῖω βσογλερθρῶλοβ G (разве не делает доступным для понимания?) (οἷβδ-ε ≈ *παροῦσα*) || 179 *παρακαλοῦμεν*: ρσορρθρῶο G (я прошу вас) || 182 *πατριαρχῶν*: δσδσο G (отцов) ||

კრებად და ჯერ-არს მცირედსა რასმე ძვრის-ხილვად ჩუენთვს ხატქმნილისა მის და ნათელღებულისა და ჯუარცმულისათვს, მოვედ და განყოფისათვს ნათლვათამსა ვიფილოსოფოსოთ, რადთა წარვიდეთ ამიერ განწმედილინი”. და 195 დასასრულსა: “ხოლო ჩუენ პატევ-ვსცეთ ნათლისღებასა ქრისტესსა დღეს და კეთილად ვიდღესასწაულოთ”.

16. რად არს ამათსა უგანცხადებულესი შესამეცნებელად ჭემმარტებრისა მეცნიერებისათვს განყოფილებასა ზემოთქმულთა ამით ქრისტეს დღესასწაულთასა? || არა სცნაურ იქმნა-ა განცხადებულად განყოფილებად 200 259* I ქრისტეს შობისაგან ნათელთა დღესასწაულისა? არა წარმოგიდგინა-ა საღმერთმან გრიგოლი სხუა-ყოფად ამისი და სხუა-ყოფად მისი, რომელთათვს იტყვს, ღმრთისმეტყუელებდეს რად? გარნა რადთა არა მერმეცა ამისთვსვე განვავრძოთ სიტყუად, მოვედით, გევედრები, და მოსწავლე იქმნენით კეთილმსახურებისა. მიითუალეთ სიტყუად მართალთა შჯულთა ქრისტეს 205 ეკლესიისათად, რომელი მადლმან სულისა წმიდისამან წინამსწარმეტყუელთა დამოციქულთა მიერ განამტკიცა და რომელი მწყობრმან მამათა, ჰრომით ვიტყვ და იერუსალემით, აღექსანდრიით და ანტიოქიად და კონსტანტინუპოლით შეკრებულთამან, შჯულისდებით განასრულა, რადთა არა, გამოკუეთილნი გუამისაგან ქრისტესისა და უცხოქმნილნი ერთისაგან კათოლიკე და 210 სამოციქულო ეკლესიისა, უცხო იქმნეთ მისა ღმრთისაგან და ზიარებასა საუკუნეთა კეთილთა მისთასა დააკლდეთ.

ხოლო რამეთუ გამოკუეთილნი ხართ ზიარებისაგან სამეფუფოსა ჯორცისა და სისხლისა და უცხონი მორწმუნეთა ეკლესიისაგან, ესე ცხად არს ამათგან, რომელთა თქუამდ გუნებაეს აწ თქუენდა მომართ. და უკუეთუ გუნებაეს, 215 მოხედეთ სიტყუასა ჭემმარტებისასა და სცნათ უეჭუელად, თუ ვითარ გამოგიკუეთიან თავნი კათოლიკე ეკლესიისაგან და ქმნილ ხართ სასომეხო და არა ქრისტეს ეკლესია.

184 ჰქჷნაძათჷ: განასრულა G (совершила, окончила) || 190 პრითჷჯჷტჷ: მოხედეთ (обратите внимание)

15გ, 194 ჯუარცმულისათვს: ჯუარცმულისათვს C, ჯუარცმულისა მიერ D || 196 პატევ-ვსცეთ (почтим): პატევ-სცეთ C (почтите) || 196 ქრისტესსა < D 16გ, 201 შობისაგან: შობითგან C | დღესასწაულისა: დღესასწაულისა D || 206 ეკლესიისათად: ეკლესიისათად B | წინამსწარმეტყუელთა: წინამსწარმეტყუელთა D || 208 კონსტანტინუპოლით: კონსტანტინოპოლით BC || 209 შჯულისდებით: სჯულისდებით C || 211 სამოციქულო: სამოციქულოსა AC | ეკლესიისა: ეკლესიისა B || 212 საუკუნეთა: საუკუნოთა BC || 214 და სისხლისა < АВСК || 218 ეკლესია (Церковью, часть именного сказуемого): ეკლესიისა D (Церкви, род. пад.)

17. Οἱ αὐτόπται τοῦ Λόγου καὶ ὑπηρεταὶ οἷα δὴ μαθηταὶ τοῦ Χριστοῦ, ἄρχοντες παρ' αὐτοῦ κατεστάθησαν εἰς πάντα τὸν κόσμον καὶ
 195 κήρυκες τῆς ἀληθινῆς καὶ ἀνωμήτου πίστεως. Διὸ καὶ ἀποστέλλων αὐτοὺς εἰς τὸ κήρυγμα ἔφη· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα, ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. Οὗτοι τοιγαροῦν πάντες μετὰ τὸ κηρῶσαι τὸν λόγον εἰς πάντα τὰ ἔθνη
 200 ἐπισυναχθέντες ἅμα μετὰ τῶν πιστευσάντων εἰς Ἀντιόχειαν καὶ σύνοδον ἐν αὐτῇ πεποικηκότες, ἐκάλεσαν ἐκεῖσε τοὺς πιστεύσαντας πάντας εἰς τὸν Χριστὸν *χριστιανούς*. Ἐξέθεντό τε κανόνες τῇ τῶν πιστῶν ἐκκλησίᾳ ὀγδοήκοντα πέντε διὰ Κλήμεντος, τὰς εὐχὰς τε τῆς τοῦ Θεοῦ λειτουργίας, τοῦ βαπτίσματος, τῶν χειροτονιῶν, τοῦ μύρου, καὶ περὶ πάσης
 205 ἄλλης ὑποθέσεως ἐκκλησιαστικῆς διατάξαντο. Εἶτα χειροτονοῦσι τοὺς ἐπισκόπους κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἀπὸ τῶν μαθητῶν.

18. Καὶ πρῶτον μὲν ἐπίσκοπον εἰς τὴν πρώτην ἐκκλησίαν τῆς οἰκουμένης, λέγω δὴ τῆς Ἱεροσολύμων, ὁ Κύριος Ἰάκωβον χειροτονεῖ
 210 τὸν αὐτοῦ ἀδελφόν. Δεύτερον ὁ Πέτρος χειροτονεῖ ἐπίσκοπον εἰς ἑτέραν ἐκκλησίαν τῆς οἰκουμένης, τῶν Ἀντιοχείων φημί, Εὐδόδιον. Τρίτον ὁ Παῦλος εἰς Ῥώμην, τὴν ἑτέραν ἐκκλησίαν τῆς οἰκουμένης, χειροτονεῖ τὸν Κλαυδίας Λίνον || ἐπίσκοπον. Τέταρτον Μάρκος εἰς Ἀλεξανδρίαν, τὴν ἑτέραν ἐκκλησίαν τῆς οἰκουμένης, Ἀννιανὸν χειροτονεῖ. Πέμπτον δὲ εἰς τὴν νῦν μεγάλην ἐκκλησίαν τῆς οἰκουμένης, τῶν Βυζαντιῶν, Ὀνήσιμον Ἀνδρέας χειροτονεῖ. Καὶ καθεξῆς εἰς πάσας πόλεις καὶ χώρας
 215 ἐπισκόπους χειροτονίσαντες ἐξαπέστειλαν.

17, 193 Luc. 1, 2 || 196/198 Mat. 28, 19–20 || 199 cf. 2 Tim. 4, 2, 17 || 202 Act. 11, 26 18, 207/213 Const. apost. 7, 46 || 213/215 Cf. Philem. 1, 10–19; Vitae Prophetarum. Index apostolorum discipulorumque Domini [textus Pseudo-Dorothei] (ed. T. Schermann. Leipzig, 1907. P. 146–147); Nic. Chron. brevis (ed. C. de Boor. Leipzig, 1880, 1975. P. 112, col. 1,2:20)

17, 202 Ἐξέθεντό τε: ⲁⲩⲃⲟⲃⲉⲛⲧⲟⲩ ⲧⲉ ⲧⲉⲩⲁⲡⲉⲥⲧⲉⲓⲗⲁⲛ Ⲓ (тогда же они установили) || 203 τοῦ Θεοῦ: ⲫⲃⲟⲩⲱⲟⲩⲗⲟⲩ Ⲓ (святой) 18, 207/208 τῆς οἰκουμένης: ⲫⲟⲩⲁⲛⲟⲩⲗⲟⲩ ⲗⲟⲩⲃⲟⲩⲟⲩⲗⲟⲩⲗⲟⲩ (всей вселенной), ср. 17, 206 κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην: ⲫⲟⲩⲁⲛⲟⲩⲗⲟⲩ ⲫⲟⲩⲁⲛ ⲗⲟⲩⲃⲟⲩⲟⲩⲗⲟⲩⲗⲟⲩ (над всей вселенной) || 209 ἑτέραν: ⲁⲩⲃⲟⲃⲉⲛⲧⲟⲩ Ⲓ (второй) || 211 εἰς Ῥώμην: + ⲑⲟⲩⲟⲩⲉⲩ (говорю) | ἑτέραν: ⲗⲟⲩⲃⲟⲩⲟⲩⲗⲟⲩ Ⲓ (другой) || 212 Λίνον: ⲗⲟⲩⲃⲟⲩⲟⲩ Ⲓ (в груз. транскрипция формы греч. вин. падежа) | Ἀλεξανδρίαν: ⲁⲗⲉⲕⲁⲛⲃⲁⲩⲉⲩⲱⲟⲩⲗⲟⲩⲗⲟⲩⲗⲟⲩ Ⲓ (александрийцев) ||

17. თვთმბილველნი სიტყვასანი და მსახურნი, რომელ არიან მოწაფენი ქრისტესნი, მთავრად ყოვლისა სოფლისა დაიდგინნეს მის მიერ და ქადაგად 220
 ჭეშმარიტისა და უბიწოვასა სარწმუნოებისა. რომლისათვისცა წარავლინებდა რაა მათ ქადაგებდა, ჰრქუა: “წარვედით, მოიმოწაფენით ყოველნი წარმართნი, ნათლისმცემელთა მათთა სახელითა მამისადათა და ძისადათა და სულისა წმიდისადათა და მასწავლელთა მათთა დამარხვად ყოველთა, რაოდენნი გამცნენ 225
 თქუენ”. ესე უკუე ყოველნი, შემდგომად ქადაგებისა სიტყვასა მის ყოველთა შორის წარმართთა, შერბეს ერთბამად მორწმუნეთა თანა ანტიოქიასა და კრებისა მოქმედთა მას შინა უწოდეს მუნ ქრისტეს მიმართ მორწმუნეკმნილთა ყოველთა ქრისტიანე. და მამიწვე დაუსხნეს კანონნი ეკლესიასა მორწმუნეთასა 230
 ოთხმეოცდახუთნი კლიმენტოსის მიერ, ლოცვანი წმიდისა ჟამისწირვისანი, ნათლისღებისანი, ჳელთდასხმათანი, მიჰრონისანი და სხვსა ყოვლისავე საეკლესიოვასა მოცემისათვის განაწესეს. მერმე ჳელთდასხმულ ყვენს ეპისკოპოსნი მოწაფეთაგანი ყოველსა ზედა სოფელსა.

18. ა. და პირველად ვიდრემე ეპისკოპოსად პირველსა ეკლესიასა ყოვლისა სოფლისასა, ვიტყვ უკუე იერუსალიმისასა, უფალმან ჳელთდასხმულ-ყო 235
 ძმად თვისი იაკობ. ბ. ხოლო მეორედ, პეტრე ჳელთდასხმულ-ყო ეპისკოპოსად ევდოს მეორესა შინა მსოფლიოსა ეკლესიასა, ვიტყვ უკუე, ანტიოქიისასა. გ. მესამედ, პავლე სხუასა შინა მსოფლიოსა ეკლესიასა, ჰრომისასა ვიტყვ, ჳელთდასხმულ-ყო კლავდიას ლინონ ეპისკოპოსად. დ. მეოთხედ, მარკოზ სხუასა ზედა მსოფლიოსა ეკლესიასა ალექსანდრიელთასა ჳელნი დაასხნა 240
 ანიანონს. ე. ხოლო მეხუთედ, აწინდელსა ამას ზედა დიდსა ეკლესიასა ყოვლისა სოფლისასა ბიზინტიისასა ონისიმეს ჳელნი დაასხნა ანდრეა. და თვთოეულად ყოვლისა მიმართ || ქალაქისა და სოფლისა ჳელთდასხმულნი ეპისკოპოსნი წარავლინნეს. 259^{II}

213 Ἀντιόχῳ: ანიანონს G (транскрипция греч. формы) || 215 ἕκαστῳ: თვთოეულად G (для каждого)

17g, 219 არიან (они суть): არა C (не) || 220 დაიდგინნეს: დაიდგინეს D || 221 რომლისათვისცა (почему и): რომლისათვის D (почему) || 222 წარვედით (идите): + და D (и) || 223 და (и) < D || 224 დამარხვად (блуги): და C (и) | რაოდენნი: რაოდენი D | გამცნენ: გამცენ BCD || 225 ყოველნი < D || 227 მას შინა (в ней): მათ შინა D (в них) | უწოდეს (назвали их): უწოდეს D (они познавали) || 228/229 მორწმუნეთასა... ლოცვანი < D || 232 მოწაფეთაგანი: მოწაფეთაგან D | ზედა < D 18g, 238 ეპისკოპოსად: ეპისკოპოზად C || 241 ანდრეა: ანდრია BC || 242 თვთოეულად: თითოეულად C || 243 ეპისკოპოსნი: ეპისკოპოზნი C

19. Ἐν γοῦν τῇ Ἀρμενίων καὶ Σύρων χώρα ἐπισκοπὰς καταστήσαντες διαφόρους: τὴν Σεβάστειαν φημί καὶ τὴν Μελιτινὴν, Σαμώσατά τε καὶ Καύμαχον, Ἐδесαν καὶ Κελετζινά, Σελεύκειαν καὶ Ταρσόν, καὶ 220 ἐτέρας τινάς, ὧν αἱ μὲν ὑπὸ τὴν ἐπαρχίαν τελοῦσιν Ἱεροσολύμων, αἱ δὲ ὑπὸ τὴν ἐπαρχίαν τελοῦσιν Ἀντιοχείας, αἱ δὲ ὑπὸ τὴν ἐπαρχίαν τελοῦσιν Κωνσταντινουπόλεως. Τηροῦσι δὲ τὴν ὀρθὴν ὁμολογίαν τῆς πίστεως, ὡς οἱ μεγάλοι θρόνοι τῶν πατριαρχῶν αὐτῶν, καὶ ὁμοφωνοῦσι τοῖς δόγμασιν εἰκότως καὶ τῇ τοῦ λόγου ὀρθοτομίᾳ. Ὑμεῖς ποίας ἄρα ἐπισκοπῆς τῶν 225 ἀποστόλων ἐστὲ ἢ ποίου θρόνου αὐτῶν, μὴ συμφωνοῦντες ταῖς ἡμετέραις ἐπισκοπαῖς ταῖς ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἀφιερωθείσαις τῇ χώρᾳ ὑμῶν καὶ τῇ χώρᾳ τῶν Σύρων; Ὁ μὲν γὰρ μέγας Γρηγόριος ἐπίσκοπος τῆς μεγάλης Ἀρμενίας γεγωνώς καὶ ὑπὸ τοῦ Καισαρείας τοῦ πρωτοθρόνου Κωνσταντινουπόλεως χειροτονηθείς, ἐπίσκοπος ὑπ' ἐκείνου κατὰ τὴν 230 τῶν ἀποστόλων παράδοσιν ὠνομάσθη καὶ οὐ καθολικός.

20. Διὸ συνεφώνει πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ὀρθοδόξων καὶ τῇ 235 πρώτῃ συνόδῳ τῶν τριακοσίων δεκαοκτῶ ἀγίων πατέρων μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ὁμοφώνως, ὃν καὶ ὡς ἓνα τῶν μεγάλων πατέρων τε καὶ μαρτύρων τιμῶμεν καὶ τὴν μνήμην αὐτοῦ μετ' ἐγκωμίων ἐορτάζομεν ἐτησίως. Ὑμεῖς 240 δὲ μὴ συμφωνοῦντες ταῖς τυπωθείσαις ἐπισκοπαῖς παρὰ τῶν ἀποστόλων Χριστοῦ || ἐν τῇ χώρᾳ ὑμῶν, ἃς καὶ εἰρήκαμεν, μηδὲ τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ μεγάλου πειθαρχοῦντος Γρηγορίου, ἣν ἐκεῖνος εἶχε πατροπαράδοτον καὶ ἣν χειροτονηθείς παρὰ τοῦ Καισαρείας παρέλαβεν, ποίας εἶπετε ἡμῖν ἐπισκοπῆς ἢ ἐκκλησίας ἐστὲ: τῆς Ῥώμης, ἀλλὰ τῆς Ἀλεξανδρίας ἢ τῶν 240 Ἱεροσολύμων ἢ τῆς Ἀντιοχείας ἢ τῆς Κωνσταντινουπόλεως τῶν οἰκου-

19, 229/230 cf. Const. apost. 8, 5:28–29

19, 219 Κελετζινά: კელეჯიძობის G || 220/221 αἱ μὲν ὑπὸ τὴν ἐπαρχίαν τελοῦσιν Ἱεροσολύμων, αἱ δὲ ὑπὸ τὴν ἐπαρχίαν τελοῦσιν < G || 223/224 τοῖς δόγμασιν εἰκότως: სიბრძოლეს შობა ჭკულისა G (в правильности догматов) || 224/225 ποίας ἄρα ἐπισκοπῆς τῶν ἀποστόλων: ომელისა-მე მოვრქულთაგნობისა გ (какого епископа, [происходящего] от апостолов) || 225/226 ταῖς ἡμετέραις ἐπισκοπαῖς: პირველქრულთა მათ ვისკომისობისა G (с упомянутыми ранее епископами) || 226 ἀφιερωθείσαις: ვხმობვრულთა G (явленные) || 227 τῇ χώρᾳ < G || 229 Κωνσταντινουπόλεως: კონსტანტინოპოლისა G (константинопольцев) | ὑπ' ἐκείνου: მოდგომდა მისსა G (после себя, вблизи себя) 20, 235 ἐπισκοπαῖς: ვისკომისობისა G (епископам) || 239 ἐπισκοπῆς: ვისკომისობისა G (епископа) | Ῥώμης: ვრომელთაგნობისა G (римлян) | Ἀλεξανδρίας:

19. ვინადაც სასომხეთისაგა და ასურეთისა სოფელსა დაადგინნეს
 თითოეულად ეპისკოპოსნი: სევასტიას, ვიტყვ და მელიტინიას, სამოსატს 245
 და კამახს, ედესას და კელიტიენისს, სელევკიას და ტარსუსს და სხუათა
 რომელთაზე, რომელთაგანნი რომელნიმე ანტიოქიისა სამთავროსა ქუეშე
 არიან, ხოლო რომელნიმე კონსტანტინუპოლისასა. დამმარბველნი მართალსა
 აღსარებასა სარწმუნოებისასა, ვითარცა დიდნი საყდარნი ესევეთართა 250
 ამათ პატრიარქთანი და თანაერთზრახვა მათდა არიან სიმართლესა შინა
 შჯულთასა და სიტყვსა მართლმჟუთელობასა. ხოლო თქუენ რომლისა-მე
 მოციქულთაგანისა ეპისკოპოსისანი ხართ ანუ რომლისა საყდრისა მათისანი,
 რომელნი არა თანა-ერთგმანი ხართ პირველთქუმულთა ამათ ეპისკოპოსთანი
 მოციქულთა მიერ სოფელსა თქუენსა და ასურთასა ზედა განჩინებულთანი?
 რამეთუ დიდი გრიგოლი, ეპისკოპოსი დიდისა სომხეთისა და კესარიელისა 255
 მიერ პროტოთრონისა კონსტანტინოპოლელთამაა კელთდასხმული,
 მიმდგომად მისსა ეპისკოპოსად სახელ-იდვა მოცემისაებრ მოციქულთამაა და
 არა კათოლიკოსად.

20. რომლისათვისცა თანა-ერთ-ჴმა ექმნა ყოველსა ეკლესიასა
 მართლმადიდებელთასა და პირველსა კრებასა სამასათრვაგმეტა წმიდათა 260
 მამათასა მისა თვისსა თანა თანამზრახვალ ექმნა, რომელსაცა ვითარცა ერთსა
 დიდთა მამათა და მოწამეთაგანსა პატივ-ვსცემთ და საკსენებელსა მისსა
 წლითი-წლად ქებით ვდღესასწაულობთ. ხოლო თქუენ, არა თანა-ერთჴმათა
 მოციქულთა მიერ ქრისტესთა სოფელსა შინა თქუენსა განჩინებულთა
 ეპისკოპოსთასა, რომელნიცა ეგერა მოვიკსენენით, არცა მოძღურებასა დიდისა 265
 გრიგოლისსა მრწმუნებელთა, რომელი-იგი მამათ-მოცემულად აქუნდა
 მას და რომელი კესარიელისამიერთა კელთდასხმითა მიიღო, რომლისა
 ეპისკოპოსისა ანუ ეკლესიისანი ხართ, გვთხართ ზუენ: ჰრომაელთადასანი-ა
 ანუ ალექსანდრიელთადასანი, იერუსალემელთა ანუ ანტიოქელთადასანი გინა 270
 კონსტანტინოპოლელთამაა მსოფლიოთა და სამოციქულოთა საყდართანი,

ალექსანდრიელთადასანი G (александрийцев) || 240 Ἱεροσολίμται: იერუსალემელთა
 G (иерусалимлян) | Ἀντιοχείται: ანტიოქელთადასანი G (антиохийцев) | Κωνσταντι-
 νοπολίται: კონსტანტინუპოლელთადასანი G (константинопольцев)

19g, 245 მელიტინიას: მელიტენიას D || 246 ტარსუსს: ტარსოსს BC || 247
 რომელთაგანნი: რომელთაგანი D || 248 კონსტანტინუპოლისასა: კონსტანტინოპოლისასა
 BCD || 250 პატრიარქთანი: პატრიარქთანი C || 255 სომხეთისა: სომხეთისა D |
 კესარიელისა ([ἐπίσκοпом] Кесарии): კესარიელთა C ([ἐπίσκοпом] кесарийцев) ||
 256 კონსტანტინოპოლელთადასანი: კონსტანტინუპოლელთადასანი BCD || 258 კათოლიკოსად:
 კათოლიკოზად C 20g, 261 თანა < D || 262 პატივ-ვსცემთ: პატივ-სცემთ D || 270
 კონსტანტინოპოლელთადასანი: კონსტანტინუპოლელთადასანი BCD

μενικῶν τε καὶ θείων θρόνων, ἐφ' οὓς πᾶσα πατριὰ καὶ ἐπισκοπία καὶ ἐπαρχία πάσης τῆς οἰκουμένης τελεῖ; Οὐδαμῶς. Οὐδὲ μιᾶ γὰρ τούτων ἐκκλησίᾳ φαίνεσθε συμφωνοῦντες.

21. Τούτων οὖν ἐκτὸς τῶν ἐκκλησιῶν τε τῆς οἰκουμένης καὶ ἐπαρχιῶν μὴ οὔσης ἐκκλησίας ὀρθοδόξων ἐτέρας, ποίας ὑμεῖς ἐπαρχίας, ὡς εἴρηται, ἢ ἐκκλησίας ἐστέ; Ἡ πρόδηλον, ὅτι οὐδὲ μιᾶς τῶν πιστῶν. Πᾶσαι γὰρ αἰρηθεῖσαι τῆς οἰκουμένης ἐκκλησίαι εἰς μίαν ἀγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν ἐγένοντο τῷ Χριστῷ καὶ εἰς μίαν εἰκότως ὁμολογίαν πίστεως μηδαμῶς ἐν οὐδενὶ διαιρούμεναι τοῖς ὀρθοῖς δόγμασιν ἀπ' ἀλλήλων. Ὡς 250 πρόδηλον, ὅτι ἀποτετμημένοι ἐστὲ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ ζένοι τῆς αὐτοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας, μὴ συμφωνοῦντες ταῖς εἰρημέναις πέντε μεγάλαις ἐκκλησίαις τῆς οἰκουμένης, οὐ τί ἂν γένοιτο ὑμῖν χαλεπώτερον; Ἴνα καὶ ἐξ ὑποδείγματος προδήλου δεῖξω ὑμᾶς ἀποτετμημένους τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, ἐρωτῶντι δότε μοι ἀληθῆ τῆν 255 ἀπόκρισιν.

22. Ὁ ἄνθρωπος οὐχὶ κόσμος ἐκτίσθη παρὰ τοῦ Θεοῦ, μείζων τοῦ ὀρωμένου καὶ κρείττων; **Τὸ σῶμα πάλιν τοῦ ἀνθρώπου οὐ παρὰ μιᾶς ἀγεται κεφαλῆς;** Ἐν τῷ σώματι δὲ αὐτοῦ οὐχὶ **μέλη πολλά** εἰσι; Τὰ δὲ μέλη **πάντα ὑπὸ πέντε μόνον αἰσθήσεων;** Ἔστιν ἄρα ἐν τῷ σώματι 260 τοῦ ἀνθρώπου αἰσθησις ἐτέρα εἰς ἕκτην ἀριθμουμένη καὶ προστιθεμένη ταῖς πέντε, ἐν ἰδίῳ καλουμένη ὀνόματι; Οἶδαμεν γὰρ ὅρασιν || εἶναι καὶ ἀκοήν ἐν αὐτῷ, ὄσφρησιν, γεῦσιν καὶ ἀφήν, ἐτέραν δὲ οὐδαμῶς ἢ οὔσαν ἢ καλουμένην ἐν αὐτῷ αἰσθησιν. F. 182'

23. Εἰ οὖν οὕτως ἢ κατασκευῆ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος ἔχει, 265 σκοπήσωμεν καὶ ὡσαύτως ἔχειν εὐρήσομεν νοητῆς τε καὶ θείας κατα-

22, 257/259 cf. 1 Cor. 12, 12 sqq.; Greg. Naz. De moderatione in disputando (orat. 32) 11. PG 36, 185D:1–7. Cf. Petrus Ant. Ep. ad Dominicum Grademsem 4. PG 120, 760A:1–4 (здесь и далее совпадающие места выделены жирным шрифтом)

20, 241 θείων: βασιλοβασιλειῶν (ἀποστολικῶν) || 241/242 ἐπισκοπία καὶ ἐπαρχία: ἐπισκοπικὴ καὶ ἐπαρχικὴ G (ἐπισκοπικὴ καὶ ἐπαρχικὴ) || 242 τελεῖ: ἐκκλησιαστικῶν G (ἐκκλησιαστικῶν) || 244 τῆς οἰκουμένης: ἐκκλησιαστικῶν G (ἐκκλησιαστικῶν) || 245 ἐκκλησίας ὀρθοδόξων: ἐκκλησιαστικῶν G (ἐκκλησιαστικῶν) || 247 καθολικῆν: + καὶ ἐκκλησιαστικῆν (καὶ ἐκκλησιαστικῆν) || 248

რომელთა ქუეშე ყოველნი ტომნი და ეპისკოპოსობითნი სამთავრონი ყოვლისა სოფლისანი დამორჩილებულ არიან? არასადა! რამეთუ არცა ერთისა ამთ ეკლესიათაგანისა იპოვებთ თქუენ თანამოწამედ.

21. და ვინამთგან გარეშე მსოფლიოთა ამთ ეკლესიათა და სამთავროთაჲს არა არიან სხუანი მართლმადიდებელნი ეკლესიანი, რომლისა სამთავროჲსა ანუ ეკლესიისანი ხართ თქუენ, ვითარცა ვთქუეთ? ანუ თუ ცხად არს, ვითარმედ არცა ერთისა მორწმუნეთაჲსანი. რამეთუ ყოველნი ესე ზემოთქუეულნი ეკლესიანი ყოვლისა სოფლისანი ერთად წმიდად კათოლიკე და სამოციქულოდ ეკლესიად ქრისტესსა შეიქმნებიან || და ერთად აღსაარებად მართლისა სარწმუნოებისად შემოკრებიან, არცა ერთითა რადთ განყოფილნი ურთიერთას სიმართლესა შინა შჯულთასა. ვინამცა წინადასწარ ცხად არს, ვითარმედ გუამისაგან ქრისტესისა გამოკუეთილ ხართ და კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიისა მისისაგან უცხოქმნილ ხართ, არა თანაერთგმობითა პირველთქუეულთა ამთ ხუთთა ყოვლისა სოფლისა დიდთა ეკლესიათამთა. რომლისასა რამცა უძვრეს იყო თქუენთვს? ხოლო რამთა ცხადისა მაგალითისა მიერ გამოკუეთილად გაჩუენნე თქუენ გუამისაგან ქრისტესისა, მომეცით მე, მეთხეველსა, ჭემმარტი სიტყვსაგებად.

22. კაცი არა სოფლად დაიბადა-ა ღმრთისა მიერ, უფრომსად ხილულისად და უაღრესად? კუალად გუამი კაცისაჲ არა ერთისა თავისა მიერ მართებულ იქმნების-ა? ხოლო გუამსა შორის მისსა არა ასონი მრავალ არიან-ა? და ყოველნი იგი ასონი ხუთთა ხოლო საცნობელთა მიერ განგებულ იქმნებიან? არს-მე-ა გუამსა შინა კაცისასა სხუად საგრძნობელი, მეექუსედ აღრიცხული და ზედადართული ხუთთაჲ მათ, თვისთა სახელითა სახელდებული? რამეთუ უწყით სახედველისა ყოფად მას შინა და სასმენელისაჲ, საყნოსელისაჲ, გემოდხილვისაჲ და შეხებისაჲ, ხოლო სხვსაჲ არასადა ანუ ყოფად, ანუ სახელდებულობად მის შორის საგრძნობელისაჲ.

23. აწ უკუე უკუეთუ ესევეთარი შემზადებამა აქუს გუამსა კაცობრივსა, განვიხილოთ და ესევეთარისავე ქონებამ ვპოვოთ საცნაურისაგა და

εις μίαν ειχόντως ἡμισοίτην πίστewα: ერთად აღსაარებად მართლისა სარწმუნოებისად შემოკრებიან G (присоединены к единому исповеданию правый веры) 22, 259 αἰσιρήσewα: + განგებულ იქმნებიან G (управляются) 23, 265 αα: და (и)

21g, 277 რამეთუ (ибо) < AD || 278 წმიდად (святѡй): + და BC (и) || 286 გაჩუენნე ([дабы] я показал, что вы): გაჩუენნეთ CD ([дабы] мы показали, что вы) 22g, 289 ერთისა: ერთი D || 290 იქმნების-ა: იქმნების D || 294 საყნოსელისა: საყნოსელისა AC || 295 გემოდხილვისა: გემოდხილვისა AC 23g, 298 ესევეთარისავე (подобным): ესევეთარობისა C (подобия) | ვპოვოთ: ვპოოთ C

σκευῆς καὶ τὸ σῶμα Χριστοῦ, ὅπερ ἐστὶν ἡ τῶν πιστῶν ἐκκλησία. Καὶ προσέχετε, εἰ βούλεσθε, ἀκριβῶς. Ἐν σῶμα ἐστὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν διαφόροις συναρμολογούμενον μέλεσιν καὶ ὑπὸ πέντε οἰκονομούμενον αἰσθήσεων καὶ ὑπὸ μιᾶς ἀγόμενον κεφαλῆς. Ὅρα δὲ τὸ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ οὕτως δίχα πάσης ἀντιλογίας ἐστίν. Ἐν σῶμα ἐστὶ τῷ Χριστῷ καὶ Θεῷ ἡ τῶν πιστῶν ἐκκλησία ἐν διαφόροις ὡσπερ μέλεσι συναρμολογούμενον ἔθνησι καὶ ὡς ὑπὸ πέντε αἰσθήσεων οἰκονομούμενον, τῶν μεγάλων θρόνων: Ῥώμης λέγω, Ἱεροσολύμων, Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας καὶ Κωνσταντινουπόλεως, καὶ ὑπὸ μιᾶς ἀγόμενον κεφαλῆς αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ. Ὑπὸ γοῦν τούτων τῶν πέντε θρόνων τῶν ὡς πέντε ὄντων αἰσθήσεων ἐν τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ, ἤγουν ἐν τῇ τῶν πιστῶν ἐκκλησίᾳ, πάντα τὰ μέλη τῶν πιστευσάντων ἔθνῶν καὶ αἱ πατριαὶ αὐτῶν, ἤτοι αἱ κατὰ τόπον ἐπισκοπαί, οἰκονομούνται θεοπρεπῶς ἄνωθεν, ὡσπερ εἶρηται, ἐν μιᾷ κεφαλῇ αὐτῷ τῷ Χριστῷ, δι' ὀρθοδόξου πίστεως συναρμολογούμενα καὶ ἀγόμενα ὑπ' αὐτῆς.

24. Τὸ ἔθνος οὖν ὑμῶν μὴ οἰκονομούμενον ὡς μέλος Χριστοῦ ὑπὸ τῶν τοιούτων πέντε αἰσθήσεών τε καὶ θρόνων τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ διὰ τὸ μὴ συμφωνεῖν ὑμᾶς τοῖς δόγμασιν αὐτῶν, πρόδηλον ὅτι κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον πόρνης μέλη γεγονάτε τῆς πολυκεφάλου αἱρέσεως, ἤτις ἐκπορνεύσαντες ἀπὸ Θεοῦ συνηρμόσθητε. Καὶ ἀπολείας καὶ γενένης οἱ υἱοὶ φαίνεσθε, καθὼς φησι ὁ θεῖος Δαβίδ· ἐξωλέθηρευσας πάντα τὸν πορνεύοντα ἀπὸ σοῦ, καὶ οὐκ ἐστε τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. || Εἰ γὰρ ἦτε μέλος αὐτοῦ, τάχα ἂν ὑπὸ τῶν αὐτῶν αἰσθήσεων, ἤγουν τῶν θρόνων, ὀκονομείσθε ὡσπερ ἡμεῖς, συμφωνοῦντες αὐτῶν τοῖς δόγμασι καὶ τῇ πίστει τῇ εἰς Χριστόν. Ἐπεὶ δὲ οὐκ ἐστε, διὰ τοῦτο καὶ τῆς τούτων

23, 266/281 cf. *Petrus Ant.* Ep. ad Dominicum Gradensem 3, 4. PG 120, 757C: 9–13, 760A:1–B:6 24, 285 cf. 1 Cor. 6, 15 || 286/287 cf.: Prov. 24, 22a; Io. 1, 17; 2 Thess. 2, 3 (ὁ υἱὸς τῆς ἀπολείας); Mat. 23, 15 (υἱὸν γενένης) || 287/288 Ps. 72, 27

23, 266 καὶ: ρσ (η). В данном случае греческому καὶ более соответствовала бы частицы ρσ, нежели союз ρσ || 267 ἐστὶ: οδοεεεεεε G (зрится) || 269 Ὅρα: ηεεεεεεε G (не видишь ли ты?) || 270 τῷ Χριστῷ καὶ Θεῷ: ηεεεεεεε εεεεεεεε G (Χριστῷ καὶ Θεῷ) || 272 ἔθνησι: ηεεεεεεε G (язычниками) || 273 Ἱεροσολύμων: + ρσ G (η) || 278 ἐπισκοπαί: ηεεεεεεε G (епископы) || 279 ἄνωθεν < G || 280 δι' ὀρθοδόξου:

სადმრთოხსა შემზადებისა და გუამისა ქრისტესისადა, რომელ არს მორწმუნეთა ეკლესიაჲ. და გულსმოდგინებით ისმინეთ, უკუეთუ გნებავს. გუამსა შინა 300
 კაცისასა იხილვებისა თითოსახეთა ასოთამიერი შენაწევრებულგზაჲ და ხუთთა
 საცნობელთამიერთა მართებითა ერთისა თავისა ქუეშე დაწესებულგზაჲ.
 ხოლო ხედავ-ა, რამეთუ ქრისტეს ზედაცა ესრეთ იპოვების, თვნიერ ყოვლისავე
 ცილობისა? ერთი გუამი არს ქრისტეს ღმრთისაჲ მორწმუნეთა ეკლესიაჲ და
 ვითარცა ასოთა რათმე, თითოსახეთა წარმართთა მიერ შენაწევრებული და 305
 ვითარცა ხუთთა საგრძნობელთა, დიდთა ამათ საყდართა მიერ განგებული:
 ჰრომისასა, ვიტყვ, იზრუსალიმისასა და ალექსანდრიისა, ანტიოქიისა და
 კონსტანტინოპოლისასა და ერთისა მის თავისა თვისისა, ქრისტეს მიერ
 ყვანებული. ვინაჲცა ხუთთა ამათ საყდართა, ვითარცა ხუთთა საგრძნობელთა
 მიერ ქრისტეს გუამისათა, რომელ არს მორწმუნეთა ეკლესიაჲ, ყოველნი ასონი 310
 მორწმუნეთა წარმართთანი და ტომებნი მათნი, ესე იგი არიან, თითოეულთა
 ადგილთა ეპისკოპოსნი განგებულ იქმნებიან ღმრთივშუენიერად,
 ვითარცა ეგერა ითქუა, ერთისა მის თავისა მისისა, ქრისტეს მიმართ
 მართლმადიდებელისა და წმიდისა სარწმუნოებისა მიერ შენაწევრებულნი და
 მის მიერ ძლუანვილნი. 315

24. აწ უკუე ნათესავი თქუენი, არა განგებული ხუთთა ამათ ქრისტეს
 გუამისა საგრძნობელთა და საყდართა მიერ, ვითარცა ასომ ქრისტესი || 260⁷ II
 არა ერთგობისათჳს თქუენისა შჯულთა მისთა თანა, კეთილად ცხად
 არს, ვითარმედ სადმრთოხსაჲ მოციქულისა ასო მეძვის ქმნილ არს
 მრავალთავისა წვალებისა, რომლისადაცა შეყოფილ ხართ შემდგომად 320
 ღმრთისა მეძავქმნილნი. და წარწყმედისა და გეჰენისა შვილ ქმნილ ხართ,
 ვითარცა იტყვს დავით, ვითარმედ: “მოსარ ყოველი, მეძავქმნილი შენგან”, და
 არღარა ხართ გუამისა ქრისტესისანი. რამეთუ უკუეთუმცა იყვნით ასო მისსა,
 საგრძნობელთაგანმცა მისთა, ესე იგი არს, საყდართა განიგებოდეთ, ვითარცა 325
 ჩუენ თანა ერთგმანი მათნი შჯულთაცა და ქრისტესიმართსა სარწმუნოებასა
 შინა. ხოლო ვინათგან არა ხართ, ამისთჳს კიდე ხართ განმგებელობისაგანცა

+ და წმიდისა G (и святой) 24, 284 *πρὸς τὴν*: კეთილად ცხად არს G (хорошо видно) || 287 *φαινεσθε*: ქმნილ ხართ G (созданы, сделаны) | ἢ *θεῖος* < G

23g, 300 გულსმოდგინებით: გულსმოდგინედ D | უკუეთუ გნებავს (если хотите): გნებავს თუ A (если хотите), თუ (если) < D || 305 თითოსახეთა: თვთო-სახეთა A || 307 ანტიოქიისა: ანტიოქისა B || 308 კონსტანტინოპოლისასა: კონსტანტინოპოლისასა BC | თავისა: + მის D || 311 წარმართთანი: წარმართნი D || 312 იქმნებიან: ექმნებიან A 24g, 318 მისთა თანა: ~ B || 319 მეძვის: მეძვს C || 320 რომლისადაცა (с которой также): რომლისადაც C (с которой) || 321 წარწყმედისა: წარწყმენდისა C

οἰκονομίας ἕξω ὑπάρχετε, ὡς σεσηπὸς καὶ ἀπονεκρωθὲν μέλος τῆς ὄντως ζωῆς τοῦ Χριστοῦ. Τοῦτου οὖν τοῦ ὑποδείγματος ποῖον ὑπόδειγμα δόσωμεν ὑμῖν οἰκειότητος, τῆς ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐκτομῆς
 295 ὑμῶν καὶ εἰς ἕλεγχον πρόδηλον τῆς κακίας ὑμῶν καὶ αἰρέσεως; Οὐχὶ καὶ παρ' οἷς δῆλοι ἐντεῦθεν ἐστὲ, ὅτι ξένοι τῆς συναφείας τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ τυγχάνετε;

25. Διὰ τοῦτο παρακαλοῦμεν ὑμᾶς· ἐξομώσαθε τὰς δυσσεβεῖς αἰρέσεις, ὑφ' ὧν κρατεῖσθε καὶ δι' ἃς ἡμῶν τῶν πιστῶν καὶ ὀρθοδόξων
 300 ἀπετμήθητε συνᾶδριον πονηρὸν ἀντὶ ἐκκλησίας Θεοῦ κατὰ Χριστοῦ γεγονότες καὶ τῆς ἀληθείας προδήλως ἔχθροί. Οἶδατε γὰρ ὡς ἡ οἰκουμένη πᾶσα ὑπ' αὐτῆς ἱεραρχεῖται καὶ ὑπὸ τῆς τούτων διδασκαλίας ἰθύνεται, ἣ καὶ συγκρινομένη μετὰ τῆς χώρας τῶν Ἀρμενίων θάλασσά τις μεγάλη ὁραῖται πρὸς κοτύλην ὕδατος ἣ οὐρανὸς ὑπέραλαμπρος πρὸς κέντρον τῆν
 305 γῆν.

26. Ἐντεῦθεν οὖν ἐν ἓκ δύο σκοπεῖτε τῶν ἐναντίων· ἡ ἡ πᾶσα οἰκουμένη σφάλλεται καθ' ὑμᾶς, καὶ ὑμεῖς μόνοι τὸν λόγον ὀρθοτομεῖτε τῆς ἀληθείας, καὶ πλανᾶται ἡ ταύτης θεοσεβεία καὶ Θεὸς ἐν μέσῳ οὐκ ἔστιν αὐτῆς ὡς φησι ὁ Δαβὶδ καὶ ἡ βασιλεία τῶν Ῥωμαίων οὐ χριεταί
 310 πρὸς Θεοῦ ἢ πᾶσα μὲν οἰκουμένη, ἥτις παρὰ πάσης ἐπισκοπῆς ὀρθοδόξων κοσμεῖται τοῖς ὀρθοῖς καὶ ἰθύνεται δόγμασι, ὑπὸ Θεοῦ βασιλευμένη, θεοσεβείας τε πάσης καὶ εὐσεβείας πεπληρωμένη ἐστὶν ὀρθῶς εἰς Τριάδα πιστεύουσα καὶ ὀρθοτομοῦσα τὴν τοῦ λόγου οἰκονομίαν, καθὼς || νῦν κρατεῖ πᾶσα ἡ τῶν πιστῶν ἐκκλησία.

F. 183^v

25, 300 cf.: Ps. 25, 5. ἐμίσησα ἐκκλησίαν πονηρευομένων 26, 308/309 Ps. 45, 6

24, 295 τῆς κακίας: Թորոխաբազարըրեւոսծոս G (злославия ≈ κακοδοξία) || 295/296 Οὐχὶ καὶ παρ' οἷς δῆλοι ἐντεῦθεν ἐστὲ: ճշշ սոս ցոցեբազըրեւոս ցըրեցոս-ս ճոցը G (не извлекли ли вы из этого ясный урок?) || 297 τυγχάνετε: Եւոս G (вы есть) 25, 302 ὑπ' αὐτῆς: Ելոսոս ճոս Գըթոս: Գըթլոսոս Գըթոս Ելցոթոս Թոցը G (пятью вышеназванными великими престолами) || 304 κοτύλην ὕδατος: Եւլոսըցըցոս Թըլլըցըցըցոս (течение болот) 26, 306 Ἐντεῦθεν οὖν: + չըթլլըլոս (без сомнения) | σκοπεῖτε: սօլցըծօս (имеет место, обретается) (вероятно, на основании чтения скопείται) || 307 καθ' ὑμᾶς < G | в М над αι надписан правильный вариант ε || 309 Ῥωμαίων: Երթըթոս G (греков) || 310 παρὰ πάσης ἐπισκοπῆς ὀρθοδόξων: ցոցլոս

მათისა, ვითარცა დამპალი და მკუდარქმნილი ასოდ ჭეშმარიტის ცხორების ქრისტესგან. ამის უკუე სახისასა რომელიდა სხუად უსაკუთრესი სახე მიგვეთ თქუენ გუამისაგან ქრისტესისა გამოკუეთილობისა თქუენისა და განცხადებულთი სამხილებელი ბოროტადმადიდებლობისა თქუენისა და წვალებისა? ანუ არა განცხადებულად გესწავა-ა ამიერ, ვითარმედ უცხონი ხართ ქრისტეს ეკლესიისა გუამისა შენაწევრებისაგან? სწავლა

25. ამისთჳს გვედრები თქუენ, განაგდეთ ბოროტადმსახურისა მაგის წვალებისა პურობად თქუენ მიერ და რომლისა ძლით ჩუენ მორწმუნეთა და მართლმადიდებელთაგან გამოკუეთილ ხართ, ბოროტი იგი შესაკრებელი ნაცვალად ღმრთისა ეკლესიობისა, წინააღმდეგომ ქრისტესსა და განცხადებულ მტერ ჭეშმარიტებისა ქმნითა. რამეთუ უწყით, ვითარმედ ყოველი სოფელი, რომელიცა ხუთთა ამათ ზემოთქუულთა დიდთა საყდართა მიერ იმდელთმთავრების და მოძღურებისა მათისა მიერ განისწავლების, თანაშტყუებულთი სოფლებისა თანა სომეხთაჲსა, ზღუად რადმე იხილვების დიდად ნაღუარევისა მწყურნებთა მიმართ ანუ ცად ზესთაბრწყინვალედ წერტილისა მიმართ ქუეყანისა.

26. ვინაჲ ამიერ უეჭუელად ერთი ორთა წინააღმდეგომთაგანი იპოების, ვითარმედ: – ანუ ყოველი სოფელი ცთომასა შინა არს და მხოლოდ თქუენ ოდენ მართლჳგამომეტყუელებთ სიტყუასა ჭეშმარიტებისასა, და ჰსცთების ღმრთისმსახურებაჲ მისი და არა არს ღმერთი შორის მისსა, ვითარცა იტყვს დავით და მეფობად ბერძენთაჲ არა იცხების ღმრთისა მიერ, – ანუ ყოველი ვიდრემე სოფელი, რომელიცა ყოვლისა ეპისკოპოსისა მართლმადიდებელისა მიერ შეიმკობვის და სრულ-იქმნების სიმართლითა შჳულთაჲთა, სამეუფო ღმრთისა ქმნილი ყოვლითა ღმრთისმსახურებითა და კეთილმსახურებითა სავეს არს, მართლიად მორწმუნე სამებისა და მართლგამომეტყუელი განგებულებასა სიტყუასა, ვითარ-ესე აწ უპყრის ყოველსა ეკლესიასა მორწმუნეთასა.

ეპისკოპოსისა მართლმადიდებელისა მიერ G (через всякого епископа православного) || 311 ἰσχυρα: სრულ-იქმნების G (совершается, исполняется) | ἰς τὸ θεῖον βασιλευσ-σῶμεν; სამეუფო ღმრთისა ქმნილი G (становясь царствием Божиим)

24g, 329 მიგვეთ (дадим вам): მიგვე D (дам вам) || 330 თქუენისა: თქუენისა B || 332 ქრისტეს (Христовой) < D | სწავლა (учение) < C, სწავლა in margine B **25g, 337** ჭეშმარიტებისა (истины): ბოროტისა D (зла) || 341 ნაღუარევისა ([по сравне-нию с] потоком): ვეენებისა D ([по сравнению с] оврагом) | ზესთაბრწყინვალედ: ზემთაბრწყინვალედ BCD **26g, 343** ვინაჲ (следовательно): ვინაჲცა BCD (следовательно также) || 345 მართლჳგამომეტყუელებთ: მართლჳგამომეტყუელებით D | ჰსცთების: სცთების BCD || 350 კეთილმსახურებითა: კეთილადმსახურებითა B

315 27. Καὶ ὑμεῖς μετὰ τῶν Σύρων οὐ μόνον πλανᾶσθε καὶ περὶ τὴν
 ἀμώμητον πίστην ἐσφάλεσθε, ἀλλὰ καὶ πολλῶν ἐστε γέμοντες αἰρέσεων,
 ἀποτμηθέντες τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Γνόντες οὖν
 ἐντεῦθεν τὸν ἀπὸ τῆς τῶν πιστῶν ἐκκλησίας χορισμὸν ὑμῶν, μηδαμῶς
 320 τοῦ λοιποῦ ἐμμεῖναι θελήσετε τῇ ἀπειθείᾳ ὑμῶν. Ἄλλ' ὡς ἀπὸ τοῦ λόγου
 μαθόντες αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν, ἀνεπαισχύντως τῇ τῶν πιστῶν ἐκκλησίᾳ
 προσδράμετε, ἵνα διὰ τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας καὶ τοῦ μίσους τῆς αἰρέσεως
 τῶν αἰρεσιάρχῶν ὑμῶν ἐνωθεῖτε Χριστῷ καὶ ἡμῖν. Καὶ δοξασθῆ ἕν ὑμῖν
 ὁ Θεὸς ὁ ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι προσκυνούμενος καὶ ἐν
 325 πᾶσιν αὐτοῦ τοῖς ἁγίοις ἐνδοξαζόμενος, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ
 προσκύνησις νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Ἀμήν.

27, 315 Καὶ ὑμεῖς μετὰ τῶν Σύρων οὐ μόνον πλανᾶσθε: ρω σϫϫϫβ δβϫϫωσ δσϫϫω
 σσσσσσ σσδδ δρδ δσϫϫω βσϫϫωδωσ (и вы вместе с ассириянами не только относительно
 пальцев (sic) ошибаетесь). Возможно, σσσσσσ (пальцев) — это сокращенная
 форма от σσσσσϫϫωσ «каждый по одиночке» или σσσσσσ «по одиночке» || 318
 τῶν πιστῶν: βϫϫβ δσδϫϫϫβϫωσ G (нас, верных) || 322 καὶ ἡμῖν: ρω σϫϫϫβδ (и вы
 тоже)

27. და თქვენ, ასურთა მარტო თითთა თანა არა ხოლო სცთებით და
 უბიწოთა სარწმუნოებისაგან განჰვარდებით, არამედ აღსავცე ხართცა მრავალთა 355
 წვალებათა მიერ, გამოკუთილნი ეკლესიისა და გუამისაგან ქრისტესისა. ხოლო
 აწ მეცნიერქმნილნი ამიერ ჩუენ მორწმუნეთა ეკლესიისაგან განყოფილებისა
 თქუენისანი, ნუღარა მერმეცა ურწმუნოებისავე თქუენისა ზედა ინებებთ
 დადგრომასა. არამედ ვითარცა სიტყვსა მიერ მოსწავლექმნილნი თვთ მის
 ჭეშმარიტებისანი ურცხვნელად მოუკედით ეკლესიასა მორწმუნეთასა, რამთა 360
 მართლისა აღსაარებისა მიერ და მოძულებისა || წვალებასა წვალებისმთავართა 260⁷ I
 თქუენთასა შეეერთნეთ ქრისტესა და თქუენცა. და იდიდოს ღმერთი თქუენ
 შორის, მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა შორის თაყუანისცემული და
 ყოველთა წმიდათა შორის მისთა დიდებული, რომელსა ჰმუნის ყოველი
 დიდებამ, პატივი და თაყუანისცემამ, აწ და მარადის და საუკუნეთა 365
 საუკუნეთასა. ამინ.

27g, 357 ეკლესიისაგან (от Церкви): ეკლესიისა D (Церкви) || 360 ურცხვნელად:
 ურცხვნელად D || 363 წმიდისა შორის: ~ D || 365 და (и) < D || 366 საუკუნეთასა: D

F. 183^v

Τοῦ αὐτοῦ στηλιτευτικὸς τρίτος τῆς δόξης
τῶν Ἀρμενίων περὶ τοῦ τρισαγίου

1. Τὴν πρώτην καὶ δευτέρα, ὧ σοφοὶ τῶν ἄλλων ὑπερκαθεζόμενοι Ἀρμενίων, πρὸς ὑμᾶς ὁμιλίαν ἤδη πεποιηκότες περὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ
5 Χριστοῦ, ὅπως τὴν ἑαυτῆς φυσικὴν ιδιότητα ἑκατέρα φύσις ἀμετάβλητον φυλάττει καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν, εἰ καὶ ἀσυγχύτως ἦνωνται καὶ ἐν ἀλλήλαις περιχωροῦσι καὶ οὐδαμῶς τροπὴν ἢ μεταβολὴν προσίονται, διὸ καὶ ἀριθμοῦνται καὶ ὁ ἀριθμὸς οὐκ εἰσάγει διαίρεσιν, εἷς γάρ ἐστιν ὁ Χριστὸς ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι τέλειος, νῦν περὶ τοῦ τρισαγίου τρίτην εἰς ὑμᾶς
10 ποιοῦμεν τὴν ὁμιλίαν, οὐ μικρῶς καὶ ἐν τούτῳ σφαλλομένους, ὡς ἀπαζομένους Πέτρου τοῦ Κναφέως τὴν βλασφημίαν καὶ τηροῦντας κἀκείνου τὴν αἴρεσιν. || Ἀλλὰ τῷ λόγῳ προσέχετε νουνεχῶς.

F. 184

2. Ἰστέον τοίνυν ὅτι ἡ τοῦ τρισαγίου φωνή, ὑμνολογία τε καὶ ᾠδή, ἡ παρὰ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πατέρων ἄδεσθαι παραδοθεῖσα τῇ ἐκκλησίᾳ
15 Χριστοῦ, τῶν ἄνω δυνάμεων καὶ τῶν ἀγγελικῶν ταγματῶν ἐστίν· ἄγιος, ἄγιος, ἄγιος λεγόντων Κύριος Σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ. Αἱ γὰρ θεαὶ δυνάμεις, κυριότητές τε καὶ ἐξουσίαι τοῦτον ἄδουσι τὸν ὕμνον Θεῶ. Διὰ μὲν τῆς τρισσῆς ἀγιότητος τὰς τρεῖς τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὑποστάσεις ἡμῖν ὑπεμφαίνουσιν, ὡς Ἀθανασίῳ, Βασιλείῳ τε καὶ Γρηγορίῳ τοῖς θεολόγοις δοκεῖ· καὶ διὰ τῆς μιᾶς κυριότητος
20 τὴν μίαν τῆς θεαρχικῆς Τριάδος οὐσίαν τε καὶ βασιλείαν γνωρίζουσι. Καθὰ καὶ ὁ μέγας ὦδε φησὶ ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος Οὕτω μὲν οὖν τὰ τῶν ἁγίων ἄγια, ἃ καὶ τοῖς Σεραφίμ συγκαλύπτεται καὶ δοξάζεται τρισσοῖς ἁγιασμοῖς εἰς μίαν συνιοῦσι κυριότητα καὶ θεότητα.

1, 3/9 cf. *Nic. Steth. Invect.* 2, 2,3 || 11/12 cf. *Jo. Dam. Exp. fid.* 54:2–3 2, 15/17 *Is.* 6, 3 || 22/24 *Greg. Naz. Or.* 45, 4. PG 36, 628D:1–629A:1 || 18/24 *Jo. Dam. Exp. fid.* 54:28–35 (свободная цитация)

tit, 1 δόξης: ἡθεροσθηροσθουο G (бесславия ≈ ἀδοξία) 1, 3 σοφοί: + ωσ G (η) || 5 τὴν ἑαυτῆς < G || 7 περιχωροῦσι: + ρηβηδω G (природы) || 9 νῦν: + πρωςω G (опять) 2, 13 φωνή < G || 14 ἄδεσθαι: οσηβηο G (говорится, сказывается) || 17 δυνάμεις, κυριότητές τε καὶ ἐξουσίαι: δωβο ἡσθηροσθουω ζωσθηροσθηροσθουο G (силы Господств и властей) || 18 Θεῶ: + ωσ G (η) || 21 θεαρχικῆς (*Dam.*) (≈ εθηροσθηροσθηροσθουο G): θεανδρικῆς M (в богословах ошибочное чтение) || 22 ὦδε < G | ἐν θεολογίᾳ: εθηροσθηροσθηροσθουω θεοο G () || 23 τρισσοῖς: τρισίν (*Greg.*)

მისივე განსაკუთრებული გ. უმაღლესობისა
სომეხთაგან საწმინდაობისათვის

260* I

1. პირველი და მეორე, # ბრძენო და ზესთა სხუათა სომეხთას
მსხდომარენო, თქუენდამომართი სიტყვსყოფად, აჰა ეგერა, ვყავთ ორთა
ქრისტეს ბუნებათათვის, თუ ვითარ ბუნებითსა თვთებასა უცვალებელად 5
ჰმარხავს თითოეული ბუნებად შემდგომად შეერთებისაგა, დაღათუ
შეურევნელად შეიერთებიან და ურთიერთას დაეტევიან ბუნებანი და არასადა
მიიღებენ ცვალებასა ანუ ქცეულებასა, რომლისათვის აღირიცხუვიანგა და
რიცხვ არა შემოიღებს განყოფილებასა, რამეთუ ერთ არს ქრისტე ღმრთეებითა
და კაცებითა სრული, აწ კულად მესამესა სიტყუასა საწმინდაობისათვის 10
ვპყოფთ თქუენდა მიმართ, რომელნი არა მცირედ სცთებით ამასგა შინა,
ვითარცა პეტრე მკაწრვალისა გმობასა შემწყნარებელნი და დამმარხველნი
წვალებისა მისისანი. გარნა გულისწმისყოფით ყურად-იღეთ სიტყუად.

2. რამეთუ საკმარ არს ცნობად, ვითარმედ საწმინდაობითისა
ქებისმეტყუელებისა და გალობისა მოციქულთა და მამათა მიერ ითქუმის 15
მოცემულობად ქრისტეს ეკლესიისად, რომელი-იგი ზენათა ძალთა და
ანგელოზებრთა მწყობრთად არს: “წმიდა არს, წმიდა არს, წმიდა არს”,
მეტყუელთად, “უფალი საბაოთ, საესე არიან ცანი და ქუეყანად დიდებითა
მისითა”. რამეთუ საღმრთონი ძალნი უფლებათა და ჳელმწიფებათანი
ამას გალობასა უგალობენ ღმერთსა, და რამეთუ სამობითა სიწმიდისადათა 20
სამთა ზესთაარსთაგან ღმრთეებისა გუამთა მიჩუნებენ ჩუენ, ვითარცა
ათანასის, ბასილის და გრიგოლის ღმრთისმეტყუელთა სათნო უჩნს, ხოლო
ერთობითა უფლებისადათა ერთსა ღმერთმთავრობითისა სამებისა არსებასა
და მეუფებასა გუაუწყებენ. ვითარცა იტყვს ღმრთისმეტყუელთა შორის დიდი 25
გრიგოლი: “ესრეთ უკუე არიან წმიდანი წმიდათანი, რომელნი სერაფიმთადგა
დაიფარვიან და იდიდებიან სამითა სიწმიდითა ერთად ღმრთეებად და
უფლებად შემოკრებითა”.

G = ABCDK

tit.g, 2 სომეხთაგან: სომეხთაგან K **1g**, 3 ზესთა: ზესთა BCD || 4
თქუენდამომართი: თქუენდამომართი BD || 12 მკაწრვალის: მკაწრვალისა C **2g**,
14 ვითარმედ (ყო): ვითარ D (как) | საწმინდაობითისა (трисвятого): + და BC (и)
|| 17 ანგელოზებრთა: ანგელოზებრთა A || 21 ზესთაარსთაგან: ზესთაარსთაგან BC,
ზესთაარსთაგან D

25 3. Ταύτην οὖν τὴν τρισάγιον ὑμνολογίαν ἄδουσα πιστῶς ἡ τοῦ Θεοῦ
 ἐκκλησία, τὸ μὲν ἅγιος ὁ Θεὸς ἐπὶ τοῦ Πατρὸς ἐκλαμβάνεται, οὐκ αὐτῷ
 μόνῳ τὸ τῆς θεότητος ἀφορίζουσα ὄνομα, Θεὸν γὰρ καὶ τὸν Υἱὸν δοξάζει
 καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Τὸ δὲ ἅγιος ἰσχυρὸς ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ τίθεται, καὶ
 οὐκ ἀπαμφιενύσσα τῆς ἰσχύος τὸν Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Τὸ δὲ
 30 ἅγιος ἀθάνατος ἐπὶ τοῦ ἁγίου τάττει Πνεύματος, οὐκ ἕξω τῆς ἀθανασίας
 τὸν Πατέρα τιθεῖσα καὶ τὸν Υἱόν, ἀλλ' ἐφ' ἐκάστη τῶν ὑποστάσεων πᾶσαν
 τὴν Θεωνυμίαν ἀπλῶς καὶ ἀπολύτως ἐκλαμβάνουσα τὸν οὕτω φάσκο-
 ντα ἐκμιμουμένη θεῖον ἀπόστολον· ἡμῖν δὲ εἰς Θεὸς ὁ Πατήρ, ἐξ οὗ τὰ
 πάντα, καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἐν Πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ
 35 τὰ πάντα. Τὸ ἐξ οὗ καὶ δι' οὗ καὶ ἐν ᾧ μὴ φύσεις τεμνόντων, οὐδὲ γὰρ ἂν
 F. 184^r μετέπιπτον || αἱ προθέσεις ἢ αἱ τάξεις τῶν ὀνομάτων, ἀλλὰ χαρακτηρι-
 ζόντων μιᾶς καὶ ἀσυγχύτου φύσεως ιδιότητος. Καὶ τοῦτο δῆλον ἐξ ὧν εἰς
 ἐν πάλιν συνάγονται ἐν τῷ μὴ παρέργως ἐκείνῳ ἀναγινώσκεται τὸ παρὰ
 τῷ ἀποστολῷ· τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἢ
 40 δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

4. Τοιγαροῦν καὶ οὕτως ἡ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία τὸν τρισάγιον ὕμνον
 ἄδει παραλαβοῦσα, ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος ἐλέη-
 σον ἡμᾶς, ὑμεῖς μεγάλως σφάλλασθε προστιθέντες καὶ καταδεξάμενοι
 λέγειν τὴν τοῦ παράφρονος Κναφέως Πέτρου προσθήκην· ἅγιος ἀθάνα-
 45 τος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, τέταρτον παρεισάγοντες πρῶστων, καὶ ἀνά

3, 33/35 1 Cor. 8, 6 || 39/40 Rom. 11, 36 || 26/40 Jo. Dam. Exp. fid. 54:8–26
 || 33/40 Greg. Naz. Or. 39, 12. PG 36, 348A:9–B:5 = Jo. Dam. Exp. fid. 54:8–
 18 4, 44/50 cf. Jo. Dam. Exp. fid. 54:2–8; Just. Contra monophysitas 192:5–10
 (ed. R. Albertella, M. Amelotti, L. Migliardi (post E. Schwartz). Milan, 1973. TIG
 2734/1)

3, 26 ἐκλαμβάνεται: οὐχὲν G (говорит) || 32 Θεωνυμίαν: სვეტროსის სვეტლის
 G (божественные имена) | ἐκλαμβάνουσα: + და G (и) || 32/33 τὸν οὕτω φάσκο-
 ντα ἐκμιμουμένη θεῖον ἀπόστολον: յերկու յղծցյալու թագաւաւ սւեծութեան թուօղլուս
 G (так говоря по подобию апостола) || 34 πάντα: + და Բյբ թուսն G (и мы от
 Hero) | Ἰησοῦς: + յթուծց G (Христос) | πάντα: + და Բյբ թուսն G (и мы от
 Hero) || 34/35 καὶ ἐν Πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα < G || 35 πάντα: + թուլու
 արօրօճ ողօ ւերտօսեղծցյալուս թուրն ճրօղուլու յերկու ուղչն սուստն: «Թուլու

3. ამის ვიდრევე სამწმიდისა ქებისმეტყუელებისა სარწმუნოებით მგალობელი ეკლესიაჲ ღმრთისაჲ, “წმიდაო ღმერთოსა” უკუე მამისა მიმართ იტყვს, არა მისდად ხოლო განმჩინებელი სახელსა ღმრთეებისასა, რამეთუ ღმერთად ქადაგებს ძესაცა და სულსა წმიდასა. ხოლო “წმიდაო ძლიერობასა” მისა მიმართ ადავლენს, არა დამაკლებელი ძალისაგან მამისა და სულისა წმიდისაჲ. და “წმიდაო უკუდავობასა” სულსა წმიდასა განუჩინებს, არა გარეშე უკუდავებისა დამაწესებელი მამისა და მისაჲ, არამედ თვთეულისა გუამისა ზედა ყოველთავე საღმრთოთა სახელთა მარტივად და თავისუფლებით შემომხუმელი და ესრეთ მეტყუელი მსგავსად საღმრთოჲსა მოციქულისა: “ხოლო ჩუენდა ერთ არს ღმერთი მამაჲ, რომლისაგან ყოველი და ჩუენ მისგან, და ერთ უფალი იესუ ქრისტე, რომლისა მიერ ყოველი, და ჩუენ მის მიერ.” ხოლო დიდიცა იგი ღმრთისმეტყუელთა შორის გრიგოლი ესრეთ იტყვს || ამისთვის: “ხოლო ჩუენდა ერთ არს ღმერთი მამაჲ, რომლისაგან არს ყოველი, და ერთ უფალი იესუ ქრისტე, რომლისა მიერ არს ყოველი, და ერთ სული წმიდაჲ, რომლისა შორის ყოველი.” რამეთუ “რომლისაგანი” და “რომლისამიერი” და “რომლისაშორისი” არა ბუნებათა განკუეთენ, რამეთუ არამცა იცვალეზოდეს წინადადებანი ესე ანუ წესნი სახელთანი, არამედ დაჰსახვენ ერთისა და შეურევნელისა ბუნებისა თვთებათა. და ესე ცხად არს ერთად შეკრებისაგან კულად, არათუ გარეწარად აღმოიკითხვებოდის მოციქულისამიერი იგი, ვითარმედ: “მისგან და მის მიერ და მისსა მიმართ ყოველნი, მისსა დიდებჲა საუკუნეთა, ამინ.”

4. ვინაითგან უკუე ესრეთ მიუღებებს ეკლესიასა ღმრთისასა გალობად გალობად სამწმიდაარსობისაჲ: “წმიდაო ღმერთო, წმიდაო ძლიერო, წმიდაო უკუდავო, შეგაწყალენ ჩუენ”, დიდად სცთებით თქუენ, შემმატებელნი და შემწყნარებელნი თქუმად ცნობავნებულისა მის მკაწრვალისა პეტრეს შემატებასა: “წმიდაო უკუდავო, ჯუარცემულო ჩუენთვის”, ვითარცა მეოთხისა შემომყვანებელნი პირისანი, და განთვსებით დამდებელნი მისა ღმრთისანი,

ჩუენდა ერთ არს ღმერთი მამაჲ, რომლისაგან არს ყოველი, და ერთ უფალი იესუ ქრისტე, რომლისა მიერ არს ყოველი, და ერთ სული წმიდაჲ, რომლისა შორის ყოველი» G (также и великий среди богословов Григорий так говорит об этом: «Для нас один Бог Отец, из Которого все, и один Господь Иисус Христос, через Которого все, и один Дух Святой, в котором все») || 36/37 *χαρακτηρίζων: χαρακτηρίζοντων* (Greg.): დაჰსახვენ G (изображают)

3g, 31 ძესაცა (и Сына): ძესა D (Сына) || 33 წმიდისაჲ: წმიდისა D | უკუდავობასა: უკუდავობასა BC || 34 მისაჲ (Сына): სულისაჲ BCD (Духа) | თვთეულისა: თითოეულისა B || 41 ერთ: ერთი C || 42 რომლისაგანი: რომლისაგან D | რომლისამიერი: რომლისამიერ D || 43 რომლისაშორისი: რომლისაშორის D || 44 დაჰსახვენ: დასახვენ C || 47 მისსა: მისა D 4g, 51 უკუდავო: უკუდაო C || 53 უკუდავო: უკუდაო B

μέρος τιθέντες τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἐνυπόστατον ὄντα δύναμιν τοῦ Πατρὸς
καὶ ἀνὰ μέρος αὐθις τὸν ἐσταυρωμένον ὡς ἄλλον ὄντα παρὰ τοῦ ἰσχυροῦ,
ὡς ὁ θεήλατος Νεστόριος ἐδογματίσειε, παθητὴν δοξάζοντες τὴν ἀγίαν
Τριάδα· ὡς τὸν Πατέρα καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα τῷ Υἱῷ συσταυροῦντες.
50 Ἀλλὰ φύγετε καὶ ταύτης τῆς βλασφημίας καὶ παρεγγράφου φλυαρίας. Οὐ
γὰρ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ ἡ πηγὴ τῆς ἀθανασίας σαρκωθεὶς ἐσταυρώθη,
ἄπαγε τῆς βλασφημίας, ἀλλ' ὁ Υἱὸς ὁ εἷς τῆς ἀγίας Τριάδος, ὁ ἰσχυρὸς
καὶ τοῦ Πατρὸς ἐνυπόστατος δύναμις.

5. Εἰ γὰρ καὶ ὤφειλε προστιθεῖναι ποτε καθ' ἑμᾶς τὸ ὁ σταυρωθεὶς
55 δι' ἡμᾶς, ἐν μέσῃ καὶ δευτέρᾳ χώρᾳ ὤφειλε λέγεσθαι· ἅγιος ἰσχυρὸς, ὁ
σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς. Καὶ τάχα εἰ καὶ ψυχρὸν, ἀλλ' ὅμως λόγον εἶχέ τινα
ἢ ἀπολογία ὑμῶν. Ἐπεὶ δὲ ἐπὶ τὸ ἅγιος ἀθάνατος τοῦτο προστιθεῖτε, πα-
θητὴν τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἀγίου Πνεύματος δοξάζετε τὴν θεότητα, ὅπερ
καὶ ἐνοούμενον πάσης βλασφημίας ἐστὶν ἀνάπλεον.

F. 185 60 6. Καθᾶραι οὖν πάσης αἰρέσεως καὶ βλασφημίας τὴν δόξαν || ὑμῶν
ἀξιούμεν θελήσατε, συνελθεῖν τε καὶ συμφωνήσαι τῇ τῶν πιστῶν ἐκκλησίᾳ
οὕτως κατὰ τὴν παλαιὰν ὑμνούση παράδοσιν· ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυ-
ρός, ἅγιος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς. Ὡς ἂν γνωρίσασαι τὴν οἰκίαν ᾧ δὴν
αἱ ἄνω δυνάμεις, ἦν ἀσυγήτως ἄδουσι τῇ τρισυποστάτῳ καὶ τρισαγίῳ
65 φωνῇ τῇ μιᾷ βασιλείᾳ καὶ κυριότητι, συνάδουσιν ὑμῖν τὸν θεῖον τοῦτον
ὑμνον καὶ λειτουργοῦσιν ἐξομοσαμένοις δηλονότι πᾶσαν βλασφημίαν
καὶ αἵρεσιν, ὑφ' ἧς ἄρτι κατέχεσθε καὶ οἷς ἀντιποιούμενοι τέμνεσθε τῆς
τῶν πιστῶν ἐκκλησίας. Καὶ οὐ μόνον συνάδοντας ἔξετε οὕτω ποιοῦντες
τοὺς ἀγγέλους τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ προῖσταμένους ὅλου τοῦ ἔθνους ὑμῶν

4, 51 cf. Ps. 35, 10 (ἐτι παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς) 5, 54/57 cf. Jo. Dam. Ep. de hymno trisagio 6:22–23 (ed. P. B. Kotter. Berlin, 1981 (PTS 22). TLG 2934/11) 6, 63/65 cf. Nic. Steith. Cent. 3, 99

4, 46 ἐνυπόστατον: зрѣтѣсно G (ипостасную) | δύναμιν (Dam.) (≈ δακνο G):
δυνάμεισι M (ошибочное чтение) || 47 αὐθις: зпѣтѣ G (опять) || 49 Τριάδα: + εω
G (и) || 50 φύγετε: + зобѣсазѣб дѣдѣб ѣсѣт G (ибо вы мудры ≈ σοφοὶ ὄντες) | πα-
ρεγγράφου: ѡгнѣрѣлѣ G (ненаписанного, неописуемого) || 51 ἦ: + ѡδѡ G (Отец)
| σαρκωθεὶς ἐσταυρώθη: зѡбѣтѣрѣтѣрѣтѣл ѡб ѡ зѡ зѡѡѣрѣтѣл ѡб G (воплотился
и распялся) || 53 δύναμις: + ѡдѣл-ѡрѣтѣл G (именуемый) 5, 58 δοξάζετε:
зѡдѣрѣт G (исповедаете) 6, 60 αἰρέσεως καὶ < G | δόξαν: ѡдѣтѣрѣтѣ G

რომელი-იგი არს გუამოანი ძალი მამისად და კულად განთვსებულად – 55
 ჯუარცუმულისანი, ვითარმცა სხუად იყო იგი ძლიერისაგან კიდე, ვითარცა
 ღმრთისმობაგებულმან წესტორ ქადაგა, ვნებულად აღმსაარებელნი წმიდისა
 სამეზისანი და მისა თანა ჯუარისმცუმელნი მამისა და სულისა წმიდისანი.
 გარნა ევლტოდეთ, ვინადთგან ბრძენ ხართ, ესევეთარსა ამასცა გმობასა და
 უწერელსა მომზრახობასა. რამეთუ არცა სული წმიდად ანუ მამად, წყაროდ 60
 იგი უკუდავებისად, განკორციელებულ არს და ჯუარცუმულ არს, წარვედინ
 გმობად! არამედ ძე, ერთი წმიდისა სამეზისად, ძლიერი და მამისა გუამოვნად
 ძალად სახელ-დებულსა.

5. რამეთუ უკუეთუ ჯერ-იყო ოდესმე შემატებად თქუენებრ, ვითარმედ 65
 “ჯუარცუმულო ჩუენთვის”, საშუალსა და მეორესა ადგილსა გიწმდა თქუმად,
 ვითარმედ “წმიდაო ძლიერო, ჯუარცუმულო ჩუენთვის”. და რეცა დადათუ
 გრილი, გარნა ეგრეთცა აქუნდავე რამე სიტყუად სიტყვსგებასა თქუენსა. ხოლო
 ვინადთგან “წმიდა უკუდავსა” ზედა დაჰრთავთ მას, ვნებულად აღიარებთ
 მამისა და სულისა წმიდისა ღმრთეებასა, რომლისა მხოლოდ მოგონებად ოდენ
 ყოვლითა გმობითა სავეს არს. 70

6. ამისთვის გლოცავთ, ინებეთ ყოვლისავე გმობისაგან განწმედად
 სარწმუნოებისა თქუენისად და თანაზიარებად და ერთკმობად მორწმუნეთა
 ეკლესიისად, ესრეთ მაგლობელისად პირველითგანისაებრ მოცემისა:
 “წმიდაო ღმერთო, წმიდაო ძლიერო, წმიდაო უკუდავო, შეგვიწყალენ
 ჩუენ!” იცნან რად თვისი გალობად ზენათა ძალთა, რომელსა დაუდუმებულად 75
 უგალობენ სამგუამოვანისა და სამწმიდისა ბუნებისა ერთსა მეუფებასა და
 უფლებასა, თანამგალობელ იქმნენ თქუენ თანა საღმრთოდას ამის გალობისა
 და თანამემს|ხუერპლე განმგდებელთა, ცხად არს, ვითარმედ ყოვლისა 261¹
 წვალებისა და გმობისათა, რომლითა-ევე აწ შეპყრობილ ხართ და რომლისა
 თანამბრძოლებითა მორწმუნეთა ეკლესიისაგან გამოკუეთილ ხართ. და არა 80
 ხოლო თანამგალობელად გაქუნდენ, ესე თუ ჰყოთ, ანგელოზნი ღმრთისანი,

(веру) || 62 *ἡμοσιση*, მაგლობელისად G (воспевающей): *ἡμοσιση* (ошибочная форма по итацизму) || 65 *φαση*: ბუნებისა G (природы ≈ *φασει*) | *ἡμιν*, თქუენ თანა G (с вами): *ἡμιν* M (ошибочная форма) || 66 *λειτουργιστων*: თანამემსხუერპლე G (со-священнодействующие ≈ *σπληναιουργιστων*)

4გ, 55 გუამოანი: გუამოვანი BC 5გ, 65 ჯუარცუმულო: ჯუარცმული A || 70
 არს: + არს D 6გ, 71 ყოვლისავე გმობისაგან: ყოვლისაგან გმობისა D || 72 თქუენისად:
 თქუენისა D || 73 ეკლესიისად: ეკლესიისა BD || 75 იცნან რად: რადა იცნან CD ||
 76 სამგუამოვანისა: სამგუამოვანისა ABC || 77 თანამგალობელ იქმნენ: თანამგალობელ
 იქმნენ C || 81 ანგელოზნი: ანგელოზნი A

- 70 και συναντιλαμβανομένους εἰς τὴν τῶν ἐντολῶν ἐργασίαν καὶ μυστα-
 γωγοῦντας ὑμᾶς εἰς τὴν ὀρθόδοξον καὶ ἀμώμητον πίστιν, ἣν σήμερον
 ἡ οἰκουμένη πᾶσα καὶ αἱ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαι φυλάττουσαι, πλὴν ὑμῶν
 καὶ τῶν Σύρων βαπτιζομένων οὐκ ὀρθῶς εἰς Χριστόν, λαμπρύνονται τῇ
 ὀρθοδοξίᾳ τῆς πίστεως.
- 75 7. Καὶ ὁ Θεὸς δοξάζεται ἐν αὐταῖς, αἷς καὶ ὑμεῖς ἐνωθῆναι ποτε προ-
 θυμήθητε δι' ὁμολογίας ὀρθῆς, ἵνα γένησθε μεθ' ἡμῶν μία τῷ Χριστῷ
 ἐκκλησία καὶ δοξασθῆ ἑφ' ὑμῶν ὁ ἐν Τριάδι ὑμνούμενος καὶ δοξολογούμε-
 νος, οὕτω γὰρ καὶ τῆς παρουσίας ἐκλείποντας ὑμᾶς ζωῆς εἰς τὰς αἰωνίους
 δέξεται σκηρὰς τῆς βασιλείας αὐτοῦ. Καὶ μετὰ πάντων συναριθμήσει
- 80 ὑμᾶς τῶν ἀγίων καὶ εἰς τόπους ἀναπαύσεως ἐγκατατάξει τὰ πνεύματα
 ὑμῶν, ἔνθα οἱ δίκαιοι ἀναπαύονται χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Κυρίου
 ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις σὺν
 ἀγίῳ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Ἀμήν.

7, 78/79 Luc. 16, 9 || 80 cf. Ps. 22, 2 εἰς τόπον γλῶσς, ἐκεῖ με κατεσκῆνωσεν,
 ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως ἐξέθρεψέν με || 81 Sap. 4, 7

6, 73 Σύρων: сирійцев-яковитов G (сирійцев-яковитов) 7, 77/78 δοξολο-
 γούμενος: + ѱεζεѡ G (Господь) || 82 σὺν: + ѡδѡѡ ѡд G (Отцом и)

არამედ ზედამდგომელადცა ყოვლისა ნათესავისა თქუენისა და თანაშემწედ მოქმედებასა შინა მცნებათასა და საიდუმლოთმორთუმელად თქუენდა მართლმადიდებელისა და უბიწოჲსა სარწმუნოებისა, რომლისა დამცველი დღეს ყოველი სოფელი და ეკლესიანი ღმრთისანი, თჳნიერ თქუენსა და ასურთა-იაკობთა, არა მართლიად ნათელღებულთასა ქრისტეს მიმართ, განზრწყინდების მართლმადიდებლობითა სარწმუნოებისადათ.

7. და ღმერთი იდიდების მათ შორის, რომელთა თანა შეერთებად სიმართლითა აღსარებისადათ თქუენცა გულსმოდგინე იქმნნეთ ოდესმე, რამთა იქმნნეთ ზუენ თანა ერთ-ეკლესია ქრისტესა და იდიდოს თქუენ შორის სამებით გალობისმეტყუელებული და დიდებისმეტყუელებული უფალი. ხოლო აწინდელისა ამის ცხორებისაგან რად მოაკლდეთ, საუკუნეთა საყოფელთა სასუფეველისა თჳსისათა შეგიწყნარნეს. და ყოველთა თანა წმიდათა ადგრაგხნეს და ადგილთა განსუენებისათა დააწესნეს სულნი თქუენნი, სადა-იგი მართალნი განისუენებენ, მაღლითა და კაცთმოყუარებითა უფლისა ზუენისა იესუ ქრისტესითა, რომელსა შუენის ყოველი დიდებამ, პატრივი და თაყუანისცემამ თანა მამით და სულით წმიდითურთ, აწ და მარადის და საუკუნეთა საუკუნეთასა. ამინ.

7გ, 88 თანა (вместе с) < D || **89** იქმნნეთ: იქმნენით D || **90** იქმნნეთ: იქმნენით AB | ქრისტესა: ქრისტესსა B || **92** ცხორებისაგან: ცხოვრებისაგან C || **96** ზუენისა: ზუენი B

ЕГО ЖЕ [НИКИТЫ СТИФАТА] ПРОТИВ НЕЧЕСТИВОЙ
ЕРЕСИ АРМЯН ВТОРОЕ ОБЛИЧИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

1. Мы начертали перед вами, о мудрецы, превосходящие [мудростью] остальных армян, первое слово¹, в котором благодаря заступничеству богослова отца Григория² показано, какова православная вера во Христа Бога нашего, уподобившегося нам *во всем кроме греха*³, и каков праздник Его несказанного Рождества, иной, нежели праздник Светов, отстоя и премного от него отличаясь. А ныне, желая *право Правящего слово истины*⁴ таинственно преподать вам в еще большей степени, мы уже снова, как видите, в настоящем слове начертываем перед вами вторую речь⁵ с намерением показать и в другой раз от богодухновенных словес столь великого отца, что по отношению к празднику Светов праздник Христова Рождества — иной, и тот [праздник] тоже иной и весьма отличается от этого. Хотя и тот и другой [праздники] принадлежат одному и тому же Христу, однако каждый из них перед всеми наедине и всенародно⁶ сообщает свое собственное таинство в домостроительстве воплотившегося Слова.

¹ Опубл. в: БВ 7. 2007. С. 39—104.

² *Nic. Steth. Invest.* 1, 1.9.10.13—19.

³ Ср.: Евр. 4, 15 (*πεπερασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας*).

⁴ Ср.: 2 Тим. 2, 15.

⁵ речь: столп, памятник G. В груз. переводе дословно: «делаем надпись на втором памятнике, столпе». Слово *ძეგლს* имеет также позднее значение «письменный документ, декрет», в таком случае оно наиболее соответствует греческому тексту. Однако, возможно, груз. переводчик намеренно использует *ძეგლს* в его основном значении «столп», как бы исправляя свой перевод первого слова (где он передал греч. *στήλη* как *გბჟიქებღს* «изобличение». См.: *Nic. Steth. Invest.* 1, 2:23).

⁶ наедине и всенародно M: народ и простецы G (*ერობჳნს და მსოფლელობჳნს*). Можно предположить, что противопоставление *ერობ* и *მსოფლელიობ* в груз. тексте имеет социальную окраску: слово *ერობ*, собирательное существительное от *ერო* «народ» (архаич. «войско, военная элита»), передает *δημοσία*, имея в виду однокоренное *δημοσ*; слово *მსოფლელიობ*, собирательное существительное от *მსოფელი* «простец, неграмотный», происходящее от *სოფელი* «мир» (архаич. «деревня»), выбрано для передачи *ἰδιὰ* под влиянием однокоренного *ἰδιώτης*. Таким образом, груз. различение «народ и простецы» содержит намек на «высшее общество» и «низшие классы».

2. Ведь в первом слове⁷ мы успели сказать о следующем. Одна природа человечества Сына Божия, а [природа] Его Божества — иная, когда обе соединились по ипостаси неслитно в одном и том же самом Христе, и пребывают в Нем неразлучно и неслиянно после единения, и не допускают друг относительно друга перемены или превращения, поскольку каждая природа свое природное своеобразие сохраняет неизменным, хоть они и соединились неслитно и содержатся друг в друге. Тем же самым образом каждый из этих двух торжественных праздников Христовых сохраняет свое природное своеобразие и имеет неизменным подобающие ему время, место и смысл.

3. Потому они и исчисляются как два, и число вводит для праздников разделение, хотя Христос един, будучи совершенным по Божеству и человечеству. Рожденный в один день Своего праздника, Он вечно рождается в нас, крещенный же в иной, через схождение на Него и явление Святого Духа Он просветил все. Но, если желаете, приидите, и да услышим святого отца Григория Богослова, любомудро излагающего то, что относится к божественному Крещению, и непременно научимся от него еще совершеннее отличию двух⁸ празднеств Христовых. Так что же, празднуя, говорит сей божественный муж? «Опять Иисус мой и опять таинство»⁹.

4. С какой целью он меняет значение имен во время совершения этих праздников, когда на Рождество Христово он сказал: «Христос рождается»¹⁰, — а в день Светов: «Опять Иисус мой»¹¹? Ибо подобало, чтобы он непременно сказал как там: «Христос рождается», — [так] и здесь: «Опять Христос мой», — поскольку, как вы говорите, одно торжество и празднество принадлежит одному Христу — как одно, так и другое. Однако он не говорит так, намереваясь показать с самого

⁷ См. особо: *Nic. Steth. Invect.* 1, 19:271–284.

⁸ двух (δύο): божественных (ἁγιοθεογενούς). Возможно, форма δύο (ср. другую подходящую форму δύοῖν) была прочтена грузинским переводчиком как θεῖων. Несомненно, что чтение «божественных» ошибочное.

⁹ *Greg. Naz. Or.* 39 (Or. 17 in sancta lumina), 1. PG 36, 336A:3.

¹⁰ *Greg. Naz. Or.* 38 (In theophania), 1. PG 36, 312A:2–3.

¹¹ *Greg. Naz. Or.* 39, 1. PG 36, 336A:3.

начала отличие двух праздников Христа подобно двум¹² Его природам, каждая из которых и после единения сохраняет собственное и природное отличие, не претерпев изменения.

5. Ведь если природы Христа и соединились, как часто мы говорили, неслитно по ипостаси и имеют взаимопроникновение друг в друге, но по смыслу и способу отличия и они разделены нераздельно. И способом своего соединения они не исчисляются, ведь мы не говорим, что две природы Христа существуют по ипостаси. А исчисляются они тем способом, которым нераздельно разделены, ведь две Его¹³ природы существуют по смыслу и образу отличия¹⁴.

6. Именно ради этого он и чередует значение имен. Потому он сказал вначале: «Христос рождается», — дабы показать, что совершенный Бог и совершенный человек родился от Девы Марии. Ведь имя Христос, как было мною сказано и в первом слове¹⁵, указывает на обоюдность двух природ Христа. Ибо одна из них, будучи Божественной, совершив помазание¹⁶, обожилась, а человеческая, став помазанной¹⁷, обожилась¹⁸. Сказав же затем: «Снова Иисус мой», — он

¹² двум (δύο): Божественным (ἁγιοθεωσῶν).

¹³ Его: Христа (Dam.).

¹⁴ Ср.: *Jo. Dam.* Exp. fid. 52:15–21 (hrsg. v. B. Kotter. Berlin, 1973. TLG 2934/4). Гл. 5-я в несколько сокращенном виде повторяет отрывок из 52-й гл. «Изложения веры» Дамаскина, в начале главы порядок цитации слов и выражений изменен.

¹⁵ *Nic. Steth.* Invest. 1, 15:201–202. Ср.: *Jo. Dam.* Exp. fid. 47:22–23.

¹⁶ совершив помазание: словно помазую Г.

¹⁷ став помазанной: словно будучи помазана Г.

¹⁸ Ср.: *Jo. Dam.* Exp. fid. 61:5–7, 38–39; 87:88. Иоанн Дамаскин имел здесь в виду речение свт. Григория Богослова «Ἰὼν τὸ μὲν θεόωσε, τὸ δὲ θεεώθη» (*Greg. Naz. Or.* 38, 13. PG 36, 325C:1–2 = *Or.* 45, 9. PG 36, 633D:6–7), которое он дважды процитировал в 61-й гл. «Изложения веры». В свою очередь, свт. Григорий Богослов писал в богословском слове «о Сыне», и о том, что «(Божество) — помазание человечества», и о том, что обоженная человеческая природа Христа совершила помазание, а Божественная была помазана, имея в виду теснейшее взаимообщение свойств («ἄνωρθωτον γενέσθαι τὸ χριστὸν καὶ θεὸν τὸ χριστόμενον»). Exp. fid. 61:6–7 = 87:88. Ср.: *Greg. Naz. Or.* 30 (De Filio), 21:12–15 / Hrsg. v. J. Barbel. Düsseldorf, 1963. TLG 2022/10): «Христос (Помазанник) же по Божеству, ибо Оно — помазание человечества, не действием освящая других помазанников, но присутствием всего помазующего, чье дело услышать о помазующем человеке и сделать Бога помазуемым» (Χριστὸς

выявил название Его имени, которое Он от Ангела получил свыше¹⁹ и которым в восьмидневном обрезании был назван, явив Себя через такое имя Спасителем всего мира. Ибо говорит [святой Григорий], что сей родившийся Христос и крещеный Иисус есть Спаситель, *спасивший* и избавивший *люди Своя*, как написано, *от грехов их*²⁰.

7. «Итак, един есть с е й И и с у с Христос, Бог совершенный и человек совершенный, ставший в двух совершенных п р и р о д а х²¹, Которому со Отцом и Духом мы и поклоняемся единым поклонением вместе с пречистой Его плотью. В е д ь мы не говорим, что недостойна поклонения Его плоть, ибо она поклоняема в одной Ипостаси Слова, которая стала для нее (плоти) Ипостасью. А п о к л о н я я с ь е й²², мы не твари служим, как с ч и т а ю т и у д е и и в ы, не поклоняющиеся святым иконам²³. Но, конечно, мы почитаем плоть Христа не как простую п л о т ь²⁴, но как соединившуюся с Божеством, и как <к> единому Лицу и единой Ипостаси Бога Слова возводятся две Его природы»²⁵.

8. Так вот, сказав там иначе: «Христос рождается», — он прикровенно указал на то, что рождается обоженная природа человечества. А сказав здесь: «Снова Иисус мой и снова таинство», — он

δέ, διὰ τὴν θεότητα χρίσις γὰρ αὕτη τῆς ἀνθρωπότητος, οὐκ ἐνεργεῖα κατὰ τοὺς ἄλλους χριστοὺς ἀγαζούσα, παρουσίᾳ δὲ ὅλου τοῦ χρίοντος ἧς ἔργον ἄνθρωπον ἀκούσαι τὸ χρίον, καὶ ποιῆσαι θεὸν τὸ χρίόμενον). Стифат словесно более повторил свт. Григория, но вслед за Дамаскиным излагает богословскую формулу однозначнее без акцента на *communicatio idiomatum* (ср. отрывок *Jo. Dam. Exр. fid. 47:23–25*, процитированный в 1-м полемическом слове Стифата, см.: *Nic. Steth. Invest. 1, 15:203–206*).

¹⁹ См.: Мф. 1, 20–21.

²⁰ См.: Мф. 1, 21.

²¹ ставший ... природах < Dam.

²² А поклоняясь ей < Dam.

²³ как считают ... иконам < Dam.

²⁴ Стифат усложняет более простую фразу Дамаскина: οὐ γὰρ ὡς ψιλῆ σαρκὶ προσκυνούμεν. При этом он предлагает вариант, близкий Монас. гр. 317 (XIII в.), в которой над основным чтением *Dam. ψιλῆ σαρκὶ* в указано чтение *ψιλὴν σάρκα*.

²⁵ Ср.: *Jo. Dam. Exр. fid. 52:24–30*. В гл. 7-й Стифат полностью цитирует следующий отрывок из 52-й гл. «Изложения веры», он разбивает длинную фразу Дамаскина на более короткие с рядом дополнений или исключений и перестановкой слов. Все добавления выделены разрядкой.

приоткрыл через таинство [природу] Божества, а именно, сошествие на Иисуса Святого и Единосущного Духа²⁶, а также очищение и возрождение всего человечества. Ведь там — родившийся Христос, предвозвещенный в древности пророками, — дабы в созерцании мы снова поразмыслили о Его святом имени — *отроча родися и дадеся нам*²⁷, почему Он *растяше возрастом, премудростию и благодатию, и преспеваше*, как говорит Божественное Писание²⁸, и подчинялся своим родителям. Здесь же — крещенный в тридцатилетнем возрасте Иисус, то есть Спаситель народа Своего, Которого небесный Отец именует Сыном: «*Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Нем же благоволих*»²⁹.

9. Так вот, таинство Рождества Христова — одно, а [таинство] Крещения — другое. Там *отроча родися*, здесь совершенный крестися муж. Тот чин — иной, а этот — другой. Таинство матернего рождения — одно, а купели — иное. Поэтому он говорит: «Опять Иисус мой и опять таинство», — справедливо словно отсылая нас от таинства Рождества Христова к таинству Его Крещения через посредство своих слов. «Таинство не обманчиво, — говорит, — и не безобразно»³⁰. Ты понял? Он говорит «не обманчиво». Итак, если не обманчиво таинство, как же вы обманулись относительно таинства, сливая, словно воедино, две природы Христа после единения и таким же образом и два празднества Его в один неразумно праздник, и, к несчастью, впали в ересь Савеллия и Евтихия³¹?

²⁶ он приоткрыл ... Духа: ясно, что он Божества открыл через таинство на Иисуса Святого и Единосущного Духа сошествие G (ცხად არს, ვითარმედ ღმრთეებისაა ცხად-ყო საიდუმლოებას მიერ იესოს ზედა წმიდისა და თანაარსისა სულისა ვარადამოსლვად). В груз. предложении была неправильно понята функция слова *δηλωσόντι* («а именно»), которое было скалькировано (ცხად არს, ვითარმედ «ясно, что») и помещено в начало фразы.

²⁷ Ис. 9, 5.

²⁸ См.: Лк. 2, 40.

²⁹ Мф. 3, 17; 17, 5. Ср.: Мк. 1, 11; 2 Пет. 1, 17.

³⁰ Greg. Naz. Or. 39, 1. PG 36, 336A:4.

³¹ В греч. тексте Стифат прибегает к игре слов: «к несчастью» (δυστυχῶς) — Евтихия (Εὐτυχοῦς). Ср. у свт. Фотия: Εὐτυχή τε τὸν δυστυχῆ... Phot. Ep. 1:226 (ed. B. Laourdas, L. G. Westerlink. Vol. 1. Leipzig, 1983 (BSGRT). P. 9).

10. Ибо Рождество Христово отец-богослов именует Богоявлением³², а Крещение — Просвещением³³. Так вот иное есть то, что обозначает Богоявление, и иное, что показывает Просвещение. Ведь одно являет³⁴ Бога, вочеловечившегося и воплотившегося, а другое — Его же, крестившегося и мир просветившего³⁵. Итак, если Рождество отличается от Крещения, почему вы говорите, что они являются одним праздником и торжеством, и смешиваете несмешиваемое и сливаете то, что не подлежит слиянию? И почему, будучи мудрыми, вы не улавливаете из слов отца-богослова природу истины и не понимаете последовательность событий, но вводите неразумное и безрассудное установление³⁶, не так как мы, которые, согласно его дальнейшим словам, оставив один праздник, пришли к другому? Итак, что же он говорит далее? «Ибо святой день Светов, которого мы достигли³⁷»³⁸. Не то ли это означает, что мы оказались присутствующими [на торжестве]? Так вот он показал, что от праздника Рождества Христова мы пришли к празднику Его Крещения, «которое сегодня, — по словам его, — мы удостоились праздновать»³⁹ как перешедшие от одного праздника к другому. Тогда же снова он прибавляет следующее: «Сегодня начинается Крещение моего Христа, истинного Света, *просвещающего всякого человека, грядущего в мир*»⁴⁰. Видишь, как Крещением называет он праздник Светов, а не Рождество?

11. Что общего в названиях у Рождества и Крещения, на основании чего вы полагаете, что у обоих единый праздник, празднуя их как один,

³² *Greg. Naz. Or.* 38, 3. PG 36, 313C:5.

³³ *Greg. Naz. Or.* 40, 3. PG 36, 361B:5—C:2 (в этом отрывке из слова «на святое Крещение» слово *φώτισμα* употреблено 5 раз).

³⁴ являет: проповедует G.

³⁵ Скрытая цитата из богослужения, ср. окончание тропаря на Крещение Господне: «и мир просвещей, слава Тебе» (*τὸν κόσμον φωτίζεις...*). *Μηνάριον τοῦ Ἰαννουαρίου*. Ἐν Ἀθήναις, 1979. Σ. 79; Миняев. Январь. М., 1983. С. 232.

³⁶ вводите ... установление: бьетесь в ... битве G.

³⁷ достигли: + которого мы удостоились праздновать, к которому прибыли G (და რომლის დღესსაწაულად დიხს ვიქმნებით. “რომლისა მშობრობა მოვიწიებთო”)

³⁸ *Greg. Naz. Or.* 39, 1. PG 36, 336A:8—9.

³⁹ *Greg. Naz. Or.* 39, 1. PG 36, 336A:9.

⁴⁰ *Greg. Naz. Or.* 39, 1. PG 36, 336A:10—12. См.: Ин. 1, 9.

и вместе сливаете двоицу праздников, столь же ясно, как и природы Христа, согласно Евтихию и Савелию? И учение, и догматы тех, чьи ереси по видимости вы предаете анафеме, оказываются предметом ваших устремлений. Ведь видно, что вы оказываетесь соблюдающими то, о чем нечестиво учили эти безумцы. Почему же вы с разумением не слушаете то, что премудро изрекается божественным⁴¹ отцом Григорием во время каждого праздника, и не уделяете честь каждому празднику, [не] празднуя его в свой собственный срок и по-настоящему?

12. Что же говорит он, усваивая себе Давидово речение? «*Приступите к Нему и просветитесь, и лица ваша не постыдятся*»⁴². «*Просветитесь*», — говорит он, подразумевая следующее: «Приступив к Нему через правое исповедование и истинную веру, креститесь (досл. погрузитесь) и просветитесь, будучи помазанными миром Святого Духа». Почему вы разумно не слушаете, как указывалось ранее, речений этого божественного⁴³ отца и не приступаете к непорочной вере Церкви Христовой, будучи мудрыми и ведя подвижническую жизнь, но настаиваете на богохульных ересях, которые изобличили мы в настоящих словах?

13. Так правильно ли вы *правите слово истины*⁴⁴ и правильно ли креститесь? Каким миром при крещении вы помазываетесь в печать Духа Святого?⁴⁵ Не помазываетесь ли вы при крещении кунжутным маслом, которое мы используем для нашей обуви и так называемых всеми пецин⁴⁶ для того, чтобы они мягче облегали наши ступни? Неужели вы благодаря такому маслу, помазываясь им, исполняетесь Духом Свя-

⁴¹ божественным: богословствования G (ღმრთისმეტყუელებათა). Вся фраза на грузинском: «Почему с разумением не слушаете богословствования отца Григория?» (რად არა გულისწმობყოფით ისმენთ ღმრთისმეტყუელებათა მამისა გრიგოლისთა).

⁴² Greg. Naz. Or. 39, 2. PG 36, 336B:4–6. См.: Пс. 33, 6.

⁴³ божественного: великого G.

⁴⁴ Ср.: 2 Тим. 2, 15.

⁴⁵ Ср. со словами священника после миропомазания на чине Крещения: «Печать дара Духа Святаго. Аминь» (Εὐχολόγιον τὸ μέγα. Ἀθήναι, 1992. Σ. 143; Требник. Београд, 1983. С. 55). Слово «дар», отсутствующее у Сифата, было добавлено груз. переводчиком, см. примеч. 47.

⁴⁶ «Пецина» (τὸ πετσί) — простонародное греческое слово, досл. «кожа или шкура». См.: *Μπαμπινιώτης* 1998. Σ. 1409.

тым?»⁴⁷ Не находите ли вы, что из-за этого оказываетесь посмешищем для всех православных? Итак, не может наитие Святого Духа и печать Божия посетить крещаемого во имя Отца и Сына и Святого Духа и [на нем] запечатлеться⁴⁸ без помазания святым миром.

14. А ведь именно оно является знаменем, которое получает для охранения от демонов и обращения их в бегство всякий крестящийся во Христа. Мир же и совершающаяся над ним молитва были Господом преданы апостолам и Церкви Христовой, как написано в «Постановлениях»⁴⁹. Итак, если у вас есть это миро, и вы знаете совершающееся над ним Таинство, и вам известна читаемая над ним молитва, и вы таинственно приготавливаете его ежегодно, и [если] во время его приготовления вы видите сходящую на него благодать, подобно нашим патриархам и архиереям, то почему вы не помазываетесь им во время Крещения?

Но так как вы не знаете, что есть миро и какова благодать, которая подается помазуемым им, то при Крещении вы не исполняетесь Духом Святым и не принадлежите к православным или же Церкви Христовой, но — *лжесинагога*⁵⁰ и сборище многообразной⁵¹ ереси. Когда все же, прозрев блистание Истины, вы придете ко Христу и просветитесь благодатью Святого⁵² Духа, так чтобы вы смогли уничтожить вашу ересь,

⁴⁷ исполняетесь Духом Святым: исполняется дар (δῶρο) Святого Духа G. Перевод всей груз. фразы: «Неужели через такое масло и помазание им исполняется дар Святого Духа?»

⁴⁸ до сл. произойти: изобразиться G.

⁴⁹ Const. apost. 3, 16:28–29 (καὶ μετὰ τοῦτο ὁ ἐπίσκοπος χρίεται τοὺς βαπτισθέντας τῷ μύρω); 7, 27; 7, 44:1–10 (молитвы) (éd. par M. Metzger. Paris, 1986. SC 329. P. 158; 1987. SC 336. P. 58, 104. TLG 2894/1).

⁵⁰ В святоотеческой письменности слово *παρασυχαγωγῆ* имело большой диапазон значений: от самой мягкой степени раскола (ср. у свт. Василия Великого: *Bas. M.* Ep. 188, 1:13–15 / Éd. par Y. Courtonne. Paris, 1961. TLG 2040/4) до полноценной ереси (подробнее см.: PGL. P. 1026). Стифат использует слово *παρασυχαγωγῆ* как синоним ереси.

⁵¹ многообразной: многоглавой (ἄβυσσολογος): + безглавой (ὑποκεφαλος) G. Очевидно, что добавление «безглавой» было выполнено груз. переводчиком или переписчиком, поскольку игра слов («многоглавой-безглавой») возникает только на основании груз. материала. Таким образом, G предлагает следующий вариант: «сборище многоглавой, [а лучше] безглавой, ереси».

⁵² святого: живого G.

а правильную и безупречную веру Церкви Христовой постичь, чтобы и лица ваши не постыдились⁵³ в день явного⁵⁴ суда Божия, когда воздается каждому по делам его⁵⁵? Но вернемся к обсуждаемому вопросу.

15. Итак, что же говорит великий Григорий, дабы отличие и разделение двоицы праздников Христа стало еще более очевидным? «Итак, Рождеством подобающие события мы предпраздновали: как я, зачинатель праздника, так и вы»⁵⁶. И немного далее: «Ныне другое деяние Христа и другое таинство. Христос просвещается, да сияем вместе; Христос крестится, да снизойдем и да взойдем»⁵⁷. И после этого: «А когда Крещения торжество и малое нечто надлежит злопострадать⁵⁸ принявшему зрак ради нас и распятому, давай и об отличии Крещения полюбомудрствуем, дабы нам выйти отсюда очищенными»⁵⁹. И в конце: «А мы да почтим сегодня Христово Крещение и прекрасно да отпразднуем»⁶⁰.

16. Что может быть яснее этих [слов] для познания истины, дабы прекрасно уразуметь различие вышеуказанных праздников Христа? Разве не то, что благодаря им очевидна разница между праздником Светов и Рождеством Христовым? Не одним ли представляет божественный Григорий этот [праздник Рождества], богословствуя в своих речах, а тот [видит] иным? Чтобы более нам не затягивать слово об этих праздниках, придите, мы просим, и усвойте благочестие. Примите слово правильного учения Церкви Христовой, которое благодать Святого Духа через пророков и апостолов укрепляла и которое сонм

⁵³ Пс. 33, 6.

⁵⁴ явного (φανερός): страшного G (σφοδρόως ≈ φοβερός).

⁵⁵ Римл. 2, 6; Апок. 2, 23. Ср.: Мф. 16, 27; Апок. 22, 12.

⁵⁶ Greg. Naz. Ог. 39, 14. PG 36, 349В:11—С:2.

⁵⁷ Greg. Naz. Ог. 39, 14. PG 36, 349С:8—9, С:12—14.

⁵⁸ злопострадать: завидовать, ревновать G (δζήσσομαι). Ср. перевод всей груз. фразы: «Подобает несколько поревновать для принявшего зрак ради нас, и крещенного, и распятого».

⁵⁹ Greg. Naz. Ог. 39, 17. PG 36, 353С:8—12.

⁶⁰ Greg. Naz. Ог. 39, 20. PG 36, 357D:1—2. Стифат несколько раз цитирует начальные строки глав из слова свт. Григория «на божественные Светы», возможно, как наиболее узнаваемые для его оппонентов.

патриархов⁶¹, собравшихся из Рима, из Иерусалима, из Александрии, из Антиохии и Константинополя, утвердил и учительно изложил, дабы, будучи отсеченными от Тела Христова и чуждыми единой, соборной и апостольской Церкви, вы не стали чужими для Сына Божия и не отпали от причастия Его вечным благам.

А то, что вы отсечены от приобщения Телу Владычню⁶² и отчуждены от Церкви верных, ясно из того, что ныне мы хотим вам сказать⁶³. И если желаете, внимайте слову истины, и тогда вы узнаете наверняка, что отсекаете себя от соборной Церкви и являетесь церковью армянской, а не Христовой.

17. Самовидцы Слова и слуги⁶⁴, то есть ученики Христовы, были поставлены Им начальниками над всем миром и проповедниками истинной и непорочной веры. Потому, посылая их на проповедь, Он сказал: *«Шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще их блюсти вся елика заповедах вам»*⁶⁵. И так, они все после того, как проповедали слово всем народам⁶⁶, собравшись вместе с уверовавшими в Антиохию и устроив в ней Собор, назвали всех уверовавших там во Христа христианами⁶⁷. Они составили для Церкви верных восемьдесят пять правил через Климента⁶⁸, молитвы Божественной⁶⁹ Литургии, Крещения, Рукоположений, Мира и приняли постановления по всякому другому церковному вопросу. Затем они рукополагают епископов по всей вселенной из учеников.

18. И первым епископом в первую Церковь вселенной, а именно Иерусалимскую, Господь рукополагает Иакова, Своего брата. Во-вторых,

⁶¹ патриархов: отцов С.

⁶² Телу: + и Крови С (список D).

⁶³ Данное предложение вводит вторую «экклесиологическую» часть второго обличительного слова о пентархии патриархатов.

⁶⁴ Лк. 1, 2.

⁶⁵ Мф. 28, 19, 20.

⁶⁶ Ср.: 2 Тим. 4, 2, 17.

⁶⁷ Деян. 11, 26.

⁶⁸ «Апостольские постановления» (Constitutiones apostolorum) приписывались св. Клименту (ΔΙΑΤΑΓΑΙ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ ΔΙΑ ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ), будучи составлены значительно позднее — в кон. IV в. Их составитель искусно обосновывает псевдоэпиграф, именуя в тексте «Постановлений» Климента «нашим епископом» (8, 10:23–24), а в конце выступая от лица самого Климента (8, 47:396–397).

⁶⁹ Божественной (τοῦ Θεοῦ): святой С.

Петр рукополагает епископа для другой Церкви вселенной, Антиохийской, то есть Еводия. В-третьих, Павел в Рим, другую Церковь вселенной, рукополагает епископом Лина из Клавдии. В-четвертых, Марк для Александрии, другой Церкви вселенной, рукополагает Анниана⁷⁰. В-пятых, для великой ныне Церкви вселенной, принадлежащей византийцам, Андрей рукополагает Онисима⁷¹. И в дальнейшем, рукоположив епископов, они их разослали во все города и страны.

⁷⁰ Повествование о рукоположении первых епископов для четырех городов апостольского времени, которые впоследствии стали четырьмя из пяти церковными центрами в составе византийской «пентархии», основывается на 46-й главе из 7-й книги «Апостольских постановлений» «Кого святые апостолы послали и рукоположили» (Const. apost. 7, 46). При этом престолы перечисляются в разной последовательности: Иерусалим, Антиохия, Александрия, Рим в «Апостольских постановлениях» наряду с другими городами, а у Стифата Рим стоит перед Александрией и Константинополем. Составитель «Постановлений» не упомянул ни о Константинополе (что было бы очевидным анахронизмом), ни о более древнем Византии, его предшественнике.

⁷¹ О рукоположении ап. Андреем еп. Онисима для Византия, будущего столичного града, наиболее подробно упоминается в полуапокрифическом апостольском списке Пс.-Дорофея (Vitae Prophetarum. Index apostolorum discipulorumque Domini [textus Ps.-Dorothei] / Ed. T. Schermann. Leipzig, 1907 (BSGRT). P. 146–147. TLG 1750/4), а также в «Краткой истории» свт. Никифора Константинопольского (Necph. Const. Chronogr. brevis / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1880, 1975 (BSGRT). P. 112, col. 1,2:20. TLG 3086/2). В том же и более широком круге источников первым рукоположенным ап. Андреем епископом Византия именуется Стахий (ср. Рим. 16, 9), который, однако, служил по соседству в Аргируполе и в течение 16-ти лет окормлял общину, состоявшую из двух тысяч человек (Vitae Prophetarum. P. 147:4–6; Eriph. Index discipulorum [Sp.] / Ed. T. Schermann. Leipzig, 1907 (BSGRT). P. 120:19–21. TLG 2021/24; Phot. Fragm. in ep. ad Romanos / Hrsg. v. K. Staab. Münster, 1933. S. 542:4–5. TLG 4040/14; Ps.-Cod. Patria Constantinopoleos 3, 179:2–5 / Ed. T. Preger. Leipzig, 1907, 1975 (BSGRT). TLG 3168/5. У Пс.-Кодина (X–XV в.) указывается место рукоположения еп. Стахия — храм св. Ирины в Галате). Поэтому Стифат и называет следующего епископа Онисима как рукоположенного апостолом Андреем, даже не упомянув о его предшественнике. Скорее всего, Стифат, так же как и Пс.-Дорофей, отождествлял Онисима с тем, за которого ходатайствовал ап. Павел в послании к Филлиму (Фил. 1, 10–19) (ср.: «После того, как Стахий находился вместе со своей паствой 16 лет, епископское место занимает Онисим, о котором апостол Павел написал Филлиму». Τοῦ δὲ Στάχου διαχρονόμενον τοῖς αὐτοῦ ἔξ καὶ δέκατον ἔτος ἐν τῇ ἐπισκοπῇ Ὀνήσιμος μετὰ τοῦτον γίνεται, περὶ οὗ Παῦλος ὁ ἀπόστολος τῷ Φιλήμονι ἔγραψεν. Vitae Prophetarum. Index apostolorum. P. 147:7–9). Согласно «краткой истории», приписываемой свт. Никифору, Онисим был епископом Византия в течение 14-ти лет.

19. Так вот, в странах армян и сирийцев они учредили различные епископии: Севастию⁷², конечно, и Милитену⁷³, Самосаты⁷⁴ и Кавма-хон⁷⁵, Эдессу⁷⁶ и Келетзин⁷⁷, Селевкию⁷⁸ и Тарс⁷⁹ и некоторые другие,

⁷² Севастия — митрополия Армении 2-й. Епископская кафедра в Севастии учреждена не позднее сер. III в. (*Fedalto 1988*. P. 50). В 1-й «Нотии» Константинопольской Церкви, приписывавшей свт. Епифанию Кипрскому, упоминается на 16-м месте (*Darrouzès 1981*. P. 204).

⁷³ Милитена — митрополия Армении 1-й. Второй епископ Милитены Акакий управлял митрополией до 250–251 г. (*Fedalto 1988*. P. 39). В 1-й «Нотии» Константинопольской Церкви упоминается на 18-м месте (*Darrouzès 1981*. P. 204).

⁷⁴ Самосата — епископия, подчинявшаяся Иераполю в составе Евфратской провинции Антиохийской Церкви (III–X вв.), в 8-й «Нотии» упоминается на 57-м месте (с ошибочным надписанием *ὁ τοῦ Ἀσιωσάτου* или *Ἀσιόσατον* с разночтением *Σαμοῦσατον* V (224a. Valicellanus C 11). *Darrouzès 1981*. P. 292). Во времена Стифата в городе существовала только иерархия Западно-сирийской яковитской церкви (кон. VI в.—XII в.) (*Fedalto 1988*. P. 796–798).

⁷⁵ В тексте, скорее всего, ошибочная форма, у Г. Федальто и Ж. Даррузеса — Камах (*Κάμαχος*), митрополия Армении. Округ Камаха был частью Колонии, которую Лев VI соединил с округом Келтзини для того, чтобы создать новую фему Месопотамии: тогда Камах был возведен в ранг митрополии с 5-ю зависимыми епископами. Первый упоминаемый епископ — Георгий (681–691), последний — Даниил (с 1294 г.) (*Fedalto 1988*. P. 844–845). В 7-й «Нотии» Константинопольской Церкви, составленной патриархом Николаем Мистиком (во время второго патриаршества с 15 мая 912 по 15 мая 925 (?)), Камах впервые упоминается на 46-м месте (*Darrouzès 1981*. P. 272).

⁷⁶ Эдесса — митрополия провинции Осроэны Антиохийской Церкви. По преданию, первым епископом Едессы был апостол Фаддей (*Eus. Hist. eccl.* 1, 13, 4:4–5 / *Éd. par G. Bardy*. Paris, 1952. SC 31. P. 41. TLG 2018/2). Второй епископ Барсимей претерпел мученическую кончину в 106 или 112 г. В 216 г. Эдесса стала римской колонией, в 363 г. сдалась персам, в 640 г. захвачена арабами, в 944 г. на время отвоевана византийцами. Во времена полемики Стифата с армянами оккупирована турками-сельджуками (с 1040 г.), позднее, с 1098 по 1144 г., стала столицей королевства крестоносцев с латинской иерархией. Время жизни последнего епископа Византийской Церкви приходится на 2-ю пол. XIV в. С 542 г. Эдесса стала центром Западно-сирийской яковитской церкви, а с 590 по 1144/1145 г. здесь находилась одна из митрополий Армяно-григорианской церкви (*Fedalto 1988*. P. 803–807).

⁷⁷ Келетзин, или Келтзини (*Κελτζήνη*) — епископия, зависимая от Камаха (в 7-й «Нотии» упоминается как 1-я епархия Камаха Армении на 661-м месте. См.: *Darrouzès 1981*. P. 287), затем, по крайней мере с 1028 г., митрополия с 8-ю зависимыми епископами, с 1036 г. — с 21-м. Перестала существовать после поражения при Манцикерте, но включалась в списки митрополий XIII в. Первый упоминаемый епископ Иоанн (с 458/459 г.) (*Fedalto 1988*. P. 845). Первоначально армянское название

из которых одни подчиняются епархии Иерусалима, другие — епархии Антиохии, а иные подлежат епархии Константинополя. И они блюдут правое исповедание веры как великие престолы их патриархов и единогласны в догматах, как подобает⁸⁰, и в правом преподании слова. А вы к какой принадлежите епископии⁸¹ апостолов или к какому их престолу, будучи несогласными с нашими епископиями, которые были освящены апостолами для вашей страны и для страны сирийцев? Ибо великий Григорий, став епископом великой Армении и будучи рукоположен [епископом] Кесарии, первопрестола Константинополя⁸², был, по апостольскому преданию⁸³, наречен им епископом, а не католикосом.

обозначало местность на правом берегу Евфрата (напротив Эрдингана). Армянское *Ekeleas*, среднев. арм. *Ekeles* точнейшим образом соответствовало форме *Ἐκελεστηνή* (*Κελεστίνη*, или *Κελεστηνή* у Прокопия: *Procop. De bell. 1, 17, 11:4* / Ed. G. *Wirth* (post *J. Hauriy*). Leipzig, 1962 (BSGRT). TLG 4029/1), ранее именовавшейся *Ἀκκλισινή*. См.: *Wissowa G. Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft. Halbband 21 (Katoikoi — Komödie)*. Stuttgart, 1921. Sp. 142. В лексиконе Суды дается следующее определение: «страна армян, рядом с Мелитеной, именуемая нами Келтзини (*Κελετζίτη*)» (*Suda. Lexicon / I. Bekkeri*. Berolini, 1854. P. 590). Последняя форма зафиксирована также у Константина Порфирогенита (*Const. Porph. De administrando imperio 50:16–17* / Ed. G. *Moravcsik*. Washington, 1967. CFHB 1 (= *Dumbarton Oaks Texts 1*). TLG 3023/8).

⁷⁸ Селевкия — митрополия провинции Исаврия с 24-мя зависимыми епископиями, после завоевания арабами Антиохии (636 г.) осталась в составе Антиохийской Церкви (в 1-й «Нотиици» упоминается как епархия в составе Писидийской митрополии Антиохийской Церкви на 118-м месте. См.: *Darrouzes 1981*. P. 212). В VIII в. при Льве Исавре вошла в состав Константинопольской Церкви. Первый упоминаемый епископ — Агапий (325 г.) (*Fedalto 1988*. P. 861–862).

⁷⁹ Тарс — митрополия 1-й Киликии Антиохийской Церкви. В VI в. включал 17 зависимых епископов. 4-й епископ Тарса занимал кафедру до 266–268 г. Феофил — последний известный епископ XI в., подчинившийся Византийской Церкви. С кон. VI в. по 2-ю пол. XIII в. параллельно с византийской иерархией здесь существовала сильная иерархия Западно-сирийской яковитской церкви, а с кон. XII по сер. XIV в. — иерархия Армяно-григорианской церкви (*Fedalto 1988*. P. 754–756).

⁸⁰ в догматах, как подобает: в правильности догматов G.

⁸¹ Груз. переводчик здесь и далее греч. *ἐπισκοπή* передает словом «епископ» (ᲑᲗᲑᲗᲑᲗᲑᲗᲑ).

⁸² Кесария — митрополия гражданского диоцеза Понта, в состав которого входило больше половины Малой Азии. После окончательного создания Константинопольского Патриархата первый престол Византийской Церкви. Церковная митрополия провинции

20. Потому-то он соглашался со всеми Церквями православных и с первым Собором трехсот восемнадцати святых отцов вместе со своим сыном⁸⁴ единогласно, которого и как одного из великих отцов и мучеников⁸⁵ мы почитаем и память его с похвалами празднуем ежегодно⁸⁶. Но вы, несогласные с учрежденными в вашей стране благодаря апостолам Христовым епископиями, которые уже указаны нами, и не подчиняющиеся учению великого Григория, которое он хранил как предание отцов и которое он получил, когда его рукоположил [епископ] Кесарии, —

1-я Каппадокия. Епископскую хиротонию над Григорием, Просветителем Армении, совершил еп. Леонтий в Кесарии Каппадокийской ок. 314 г. (см.: *Арутюнова-Фиданян 2006*, С. 43) или позднее — согласно хронологии Г. Федальто Леонтий был епископом Каппадокии после 315 г. (но не позже 319 г.) до 19 июня 325 г. (см.: *Fedalto 1988*, P. 19).

⁸³ Ср.: Const. apost. 8, 5:28–29: «Дай во имя Твое, сердцеведче Боже, на Своего раба сего, которого изберу во епископа, пасти святую Твою паству...» (Δὸς ἐν τῷ ὀνόματί σου, καρδιογνώστα Θεέ, ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε, ὃν ἐξελέξω εἰς ἐπισκοπήν, ποιμαίνειν τὴν ἁγίαν σου ποιμνὴν...).

⁸⁴ Один из двух сыновей свт. Григория Аристакаес еще при жизни отца был назначен его преемником. См.: *Арутюнова-Фиданян 2006*, С. 43.

⁸⁵ О заточении в каменном колодце в Хор-Вирапе и мученичестве свт. Григория во время гонений, воздвигнутых царем Трдатом, повествуется в двух сочинениях Агафангела: «Истории» (*Agath. Hist. Armeniae / Éd. par G. Lafontaine. Louvain-la-Neuve, 1973 (Publications de l'institut orientaliste de Louvain 7). TLG 2878/1*) и «Деяниях и мученичестве святого и славного священномученика Григория Великой Армении» (*Agath. Passio Gregorij Illuminatoris / Ed. G. Garitte. Rome, 1946. TLG 2878/2*).

⁸⁶ В VIII в. память свт. Григория была включена в греческий церковный календарь, а в середине IX века в Византии при свт. Фотии Константинопольском было установлено особо торжественное почитание Григория Просветителя. Его мощи были помещены в Святой Софии, здесь же находилась его фреска. Память свт. Григория отмечалась 30 сентября (*Synaxarium Eccl. Const. Mens. Sept. 1:1–3 / Éd. par H. Delehaye. Bruxelles, 1902 (*Wetteren, Belgium, 1985). TLG 4411/1; Typicon Magnae Eccl. Mens. 1 / Ed. J. Mateos. Rome, 1962 (OCA 165). P. 50:19–20. TLG 5331/1*), 2 и 3 декабря. Его краткие и пространные жития стали включаться в агиографические сборники, что объяснимо миссионерскими соображениями византийцев. Уже в нач. IX в. свт. Никифор Константинопольский в одном из своих антииконоборческих сочинений ссылался на свт. Григория как на непререкаемый авторитет («Свидетелем нам будет великий мученик [Григорий], возжегший свет боговедения армян и божественное проповедавший слово...»). *Niceph. Eusebii Caesariensis confutatio 75:1–2 / Ed. J. B. Pitra. Paris, 1852, 1962. TLG 3086/8*).

скажите нам, к какой вы принадлежите епископии или Церкви? Ко вселенским и божественным⁸⁷ престолом Рима, или Александрии, или Иерусалима, или Антиохии, или Константинополя, к которым относится всякое отечество, и епископия, и епархия во всей вселенной? Никоем образом. И очевидно, что вы не согласны ни с одной Церковью.

21. Итак, когда вне этих Церквей вселенной и епархий нет другой Церкви православных, то к какой вы принадлежите епархии или Церкви? Не ясно ли, что ни к одной [из Церквей] верных. Все Церкви вселенной появились во Христе, будучи собранными в единой святой апостольской Церкви и в едином, по справедливости, исповедании веры, никоем образом ни в чем не отделяясь друг от друга православным учением. И потому ясно, что вы отсечены от тела Христова и чужды Его соборной и апостольской Церкви, будучи несогласными с указанными пятью великими Церквями вселенной, но может ли быть что-либо для вас опаснее этого? И чтобы я показал на ясном примере, что вы отсечены от Тела Христова, дайте мне, вопрошающему, истинный ответ.

22. Человек не был ли создан Богом как мир более великий, чем видимый, и лучший? В свою очередь, тело человека не одной ли управляется главой? И в его теле не много ли членов?⁸⁸ А все члены не под началом ли только у пяти чувств? Так разве существует в теле человека другое чувство, по счету шестое и прибавляемое к пяти, называемое собственным своим наименованием? Ведь мы знаем, что у него [у человека] есть зрение и слух, обоняние, вкус и осязание, а другое чувство в нем никоем образом не существует и не называется.

23. Итак, если такое устройство у человеческого тела, всмотримся и обнаружим, что подобным образом и Тело Христово, которое является Церковью верных, имеет умопостигаемое и божественное устройство⁸⁹. И, если хотите, внимайте пристально. Одно тело у человека, состоящее из различных членов, и пятью устрое-

⁸⁷ божественным: апостольским С.

⁸⁸ Ср.: 1 Кор. 12, 12 сл.

⁸⁹ Сравнение Церкви с членами человеческого тела, восходящее к экклесиологии ап. Павла (1 Кор. 12, 12–28), возможно, прямо или косвенно зависит от 6-го бого-

мое чувствами, и управляемое одной главой. Но заметь, что [Тело], принадлежащее Христу, таким же образом пребывает вне всякого противоречия. Одно Тело у Христа и Бога — Церковь верных, — состоящее, словно из членов, из различных народов и, как бы пятью чувствами, управляемое великими престолами, я имею в виду — Рима, Иерусалима, Александрии, Антиохии и Константинополя, и одной правимое главой — Самим Христом. Так вот, этими пятью престолами, которые существуют, как пять чувств в теле Христовом, то есть в Церкви верных, все члены уверовавших народов и отечества их, то есть поместные епископии, боголепно управляются свыше, как сказано, в одной главе — Самом Христе, через православную веру слаженные и управляемые ею⁹⁰.

словского слова свт. Григория Богослова, скорее всего, известного Стифату. Ср.: «Ибо все мы — единое тело во Христе, все по одиночке Христовы, и друг друга члены. Один начальствует и восседает на почетном месте, другой ведется и управляется, и оба не совершают то же самое, ведь не одно и то же начинать и быть под началом, и оба становятся единым в едином Христе, сочетаемые и слагаемые тем же самым Духом» (*Greg. Naz. Or. 32, 11. PG 36, 185D:1–7*).

⁹⁰ Петр III, патриарх Антиохийский, в послании к Аквилейскому архиепископу Доминику писал и о пентархии почти теми же самыми словами, что и Стифат (*Petrus Ant. Ep. ad Domin. Grad. 4. PG 120, 760A:1–B:6*, ср.: *Nic. Steth. Invest. 2, 22. 23 — совпадающие места выделены разрядкой*), и о тетрархии, к которой не хочет присоединиться Римский престол из-за использования опресноков («что вы во время божественного Тайноводства по преданию святой Церкви не соглашаетесь и не следуете четырем Священным Патриархам, и не совершаете бескровную жертву через совершенный хлеб...»). Ср. *ad Domin. Grad. 7. PG 120, 761D:3–764A:1–4*). Учение о пентархии в полемическом послании патриарха Петра с критикой латинской евхаристической практики почти практически совпадает с аналогичными рассуждениями Стифата, который в основном критикует обряды, в частности опресноки, у армян. Это неизбежно приводит к вопросу о взаимовлияниях, который требует дальнейшего более тщательного изучения. Пока что несомненно одно: полемика, инициированная Стифатом, разгорелась и вынесла на повестку дня и вопрос о пентархии, которая нарушилась после отпадения Рима, что было отмечено как патриархом Антиохийским Петром, так и Львом Охридским, которому приписывается сочинение против папского примата (*Leo Ochr. Ad dicentes Romam primam cathedram / Παύλλης, Ποτλίης 1854. Σ. 409–415*), и другими антилатинскими полемистами.

24. Итак, поскольку ваш народ не управляется как член Христа таковыми пятью чувствами и престолами Тела Христова из-за того, что вы не соглашаетесь с их учением, то очевидно, что, по божественному апостолу⁹¹, вы стали членами блудницы — многоглавой ереси, с которой блудодействовал, удалились от Бога. И вы стали выглядеть как сыны погибели и геенны⁹², по слову божественного Давида: «изжени всякого соблудившего от тебя»⁹³, и не принадлежите к Телу Христову. Ведь если бы вы были Его членом, вы бы быстро управлялись теми же самыми чувствами, то есть престолами, подобно нам соглашаясь с их учением и с верой во Христа. Но так как вы не принадлежите к Нему, потому вы находитесь вне их управления, как сгнивший и умерший член для настоящей жизни Христовой. Итак, приведя такой пример, какой еще вам дать подходящий пример вашего отделения от Тела Христова и в ясное обличение вашей злобы⁹⁴ и ереси? Не ясно ли из того, что здесь о вас сказано, что вы стали отчужденными от единства Тела Церкви Христовой?

25. Поэтому мы умоляем вас: отстранитесь от нечестивых ересей, которыми вы охвачены и из-за которых вы отделились от нас, верных и православных, став вместо Церкви Божией собранием лукавым⁹⁵, ополчившимся против Христа, и открытыми врагами истины. Конечно, вы знаете, что вся вселенная ею [Церковью] руководится и их [православных] учением направляется, а в сравнении со страной армян она созерцается как некое великое море по сравнению с чашкой воды⁹⁶ или как небо пресветлое по сравнению с центром — землей.

26. Следовательно, отसेле обратите взор на одну из двух противоположностей. Или вся вселенная, по-вашему, обманывается, и только вы право правите слово истины, и ее богопочтение пребывает в за-

⁹¹ Ср.: 1 Кор. 6, 15.

⁹² Ср.: Притч. 24, 22а, Ио. 1, 17; 2 Фес. 2, 3 (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας); Мф. 23, 15 (υἱὸν γεέννης).

⁹³ Ср.: Пс. 72, 27. В рус. пер. форма «изженив» умышленно передана формой «изжени» во избежание двусмысленности.

⁹⁴ злобы: злославия G.

⁹⁵ Ср.: Пс. 25, 5 (ἐμίσησα ἐκκλησίαν πονηρευομένων).

⁹⁶ чашкой воды: течением озер G.

блуждении, и *Бог посреде* нее не *есть*, как говорит Давид⁹⁷, и царство ромеев⁹⁸ не помазывается Богом. Или вся вселенная, украшаемая всяким епископством православных и управляемая правыми догматами, пребывая под царской властью Бога⁹⁹, исполнена всяческим богопочитанием и благочестием, право веруя в Троицу и права домостроительство Слова, как ныне содержит вся Церковь верных.

27. И потому вы с сирийцами не только заблуждаетесь и имеете ложное представление о непорочной вере, но и преисполнены многими ересями, будучи отсеченными от Церкви и Тела Христова. Стало быть, познав с сего времени ваше отделение от Церкви верных, никоим образом не пожелайте более упорствовать в вашей непокорности, но, узнав через слово саму истину, непостыдно прибегните к Церкви Христовой, чтобы через правое исповедание и ненависть к ереси ваших ересеначальников вы соединились со Христом и с нами. И тогда прославится в вас Бог, во Отце и Сыне и Святом Духе поклоняемый и во всех Своих святых прославляемый, Ему же подобает всякая слава, честь и поклонение, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

⁹⁷ Пс. 45, 6.

⁹⁸ ромеев: греков С.

⁹⁹ пребывая под царской властью: становясь царствием Божиим С.

ЕГО ЖЕ ОБЛИЧИТЕЛЬНОЕ ТРЕТЬЕ [СЛОВО] ПРОТИВ
УЧЕНИЯ¹ АРМЯН О ТРИСВЯТОМ

1. Уже проведя с вами, о мудрецы, превосходящие прочих армян, первую и вторую беседы о двух природах Христа, что каждая природа сохраняет непреложным свое природное свойство и после единения и при этом они неслитно соединены и содержатся друг в друге и никоим образом не допускают изменения или превращения — потому они и исчисляются, и число не вводит разделения, ведь единым является Христос, в Божестве и человечестве совершенный², — ныне третью беседу, о Трисвятом, к вам обращаем, немало и в этом ошибающимся, так как вы лобызаете нечестие Петра Валяльщика³ и соблюдаете также его ересь⁴. Но внимайте слову разумно.

2. Так вот, подобает знать, что возгласение Трисвятого, его песнопение и песнь, переданные Церкви Христовой апостолами и отцами для певческого исполнения, принадлежат высшим силам и ангельским чинам, которые говорят: «Свят, свят, свят, Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Его»⁵. Ведь Божественные Силы, Господства и Власти воспевают этот гимн Богу. Они «благодаря тройной святости показывают нам Три Ипостаси пресущественного Божества, как богословы Афанасий, Василий и Григорий считают, и через единое господство возвещают единую сущность и царство богоначальной⁶

¹ учения (ծճՀԴՀ): беславия (շմազոգքթեւոծոծ) С. Груз. переводчик предлагает свой полемически заостренный вариант, исходя из второго значения слова ճճՀՁ («слава»).

² Ср.: Слово 2, 2.3.

³ В современной науке принято считать, что один из главных идеологов монофизитства Петр Валяльщик, он же Фулон, в 470 г. после вступления на патриарший престол Антиохийской Церкви официально ввел здесь пение прибавки к Трисвятому, которая появилась несколькими десятилетиями ранее. См.: *Janeras 2001*. P. 535; *Brock 2006*. P. 175.

⁴ В третьем обличительном слове Стифат основывается на 54-й главе из «Точного изложения православной веры» Дамаскина «О Трисвятом» (Περὶ τοῦ τρισυγίου), которая начинается с изобличения «нечестивой прибавки тщетномыслящего Петра Валяльщика» (*Jo. Dam. Exh. fid. 54:2–3*).

⁵ Ис. 6, 3.

⁶ В рукописном тексте выражение: «богомужной Троицы» (θεανδρικῆς Τριάδος)

Троицы. Как и великий в богословии Григорий говорит следующее⁷: “Таким вот образом Святое Святых (τὰ ἅγια τῶν ἁγίων), которое и Серафимами сопокровывается, и прославляется тройными освящениями, соединяющимися в едином господстве и Божестве”⁸.

3. Так вот, Божия Церковь, воспевая верно это Трисвятое песнословие, «Святой Боже» об Отце понимает, не только Ему определяя имя Божества: Богом и Сына прославляет, и Духа Святого. “Святой Крепкий” к Сыну относит и не лишает крепости Отца и Духа Святого. А “Святой Бессмертный” о Святом поставляет Духе, поместив Отца и Сына не вне бессмертия. Но она принимает относительно каждой из Ипостасей всякое Божественное наименование⁹ просто и независимо, подражая божественному апостолу, так говорящему: “Нам же един Бог Отец, из Негоже вся, и един Господь Иисус, Имже вся, и един Дух Святой, в Немже вся”¹⁰. Выражения из *Негоже* и *Имже* и в *Немже* не разделяют природы, потому что не менялись бы местами предлоги и порядок имен, но описывают свойства единой и неслитной природы. И это ясно из того, что они воедино опять собираются, если не поверхностно читать написанное апостолом: “из Того и Тем и в Нем всяческая, Тому слава во веки. Аминь”¹¹.

4. Поэтому в то время как Церковь Божия восприняла пение Трисвятой песни определенным образом: «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй ны», вы премного ошибаетесь, прибав-

появилось по ошибке писца. Определение «богомужная» в святоотеческой письменности, начиная с Ареопагитского корпуса, относилось к Иисусу Христу, но не ко Святой Троице. Слово: θεοῦδριχῆς исправлено на: θεορυιχῆς согласно цитируемому тексту прп. Иоанна Дамаскина и груз. переводу.

⁷ Greg. Naz. Or. 45, 4. PG 36, 628D:1–629A:1.

⁸ Со слов «благодаря тройной святости» и до конца главы свободно цитируется «Изложение веры», см.: Jo. Dam. Exp. fid. 54:28–35.

⁹ Божественное наименование: Божественные имена Б.

¹⁰ вся: + также и великий среди богословов Григорий так говорит об этом: «Для нас один Бог Отец, из Которого все, и один Господь Иисус Христос, через Которого все, и один Дух Святой, в котором все» G. Ср.: 1 Кор. 8, 6.

¹¹ См.: Рим. 11, 36. Гл. 3 (со слов «Святой Боже») с небольшими сокращениями повторяет Jo. Dam. Exp. fid. 54:8–26 с пространной цитатой из 39-го слова свт. Григория Богослова (со слов «Нам же един Бог...») Greg. Naz. Or. 39, 12. PG 36, 348A:9–B:5 = Jo. Dam. Exp. fid. 54:8–18).

ляя и приняв для произношения прибавку безумного Петра Валяльщика: «святой Бессмертный, распныйся за ны», «вводя четвертое лицо и помещая порознь Сына Божия, являющегося воипостасной силой Отца, и затем порознь распятого, если бы Он был другим по сравнению с Крепким, как нечестивый Несторий богословствовал, [или] считая Святую Троицу подверженной страстям, так как сораспинаете Сыну Отца и Святого Духа. Но бегите¹² и от такого нечестия и от лживо приписанного вздора»¹³. Ведь не Дух Святой, или источник бессмертия¹⁴, воплотившись, был распят, прочь хула, но Сын единый Святой Троицы, Крепкий и воипостасная сила Отца.

5. А если надлежало когда-нибудь принять согласно вам прибавление «распныйся за ны», то оно должно было произноситься в середине и на втором месте: «Святой Крепкий, распныйся за нас». И, пожалуй, хотя и призрачный, но однако некоторый смысл ваша защита имела бы¹⁵. Но поскольку вы присоединяете это к «Святой Бессмертный», то вы считаете, что Божество Отца и Святого Духа подвержено страстям, [одна только] мысль о чем исполнена всякой хулы.

¹² бегите: + ибо вы мудры G.

¹³ Ср.: *Jo. Dam.* Exр. fid. 54:2–8 (со слов «Петра Валяльщика»). Позднее это же место цитировал поздневизантийский канонист иером. Матфей Властарь. *Math. Blast.* Collectio alphabetica. Epsilon, 35:20–25 (*Ράλλης Γ. Α., Πουλής Μ. Οι θεῖοι καὶ ἱεροὶ κανόνες, ἡ κανονικαὶ ἐπιστολαὶ τῶν ἁγίων πατέρων*). Т. 6. Ἀθήνησιν, 1859 (1992). Σ. 298).

¹⁴ Ср.: Пс. 35, 10 (ὅτι παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς). В христианской письменности, в частности экзегетической, синонимичные выражения «источник жизни» и «источник бессмертия» неоднократно оказывались в ряду Божественных имен или эпитетов с аллюзией на Пс. 35, 10 (а также на Притч. 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22; 18, 4; Иер. 17, 13), толкуя который Дидим Слепец писал: «[Христос] говорил: “Аз есмь жизнь”. То же самое сказать “жизнь” и “источник жизни”. Жизнь — когда животворит и ведет к бессмертию, а источник, поскольку не извне принимает животворное, но сам имеет его в себе» (αὐτ[ὸς] εἶπεν «ἐγὼ εἰμι ἡ ζωὴ». ταῦτόν δέ ἐστιν εἰπεῖν «ζωὴ») καὶ «πηγὴν ζωῆς». ζωὴ μὲν, ἐπεὶ ζωοποιεῖ καὶ εἰς ἀ[θ]α[να]σίαν ἄγει, πηγὴ δέ, ὅτι οὐκ ἄλλοθεν δέχεται τὰ ζωοποιούντα, ἀλλὰ αὐτὴ αὐτὰ ἔχει ἐν ἑαυτῇ) (*Did. Caes. Comm. in Ps. 35, 10 / Hrsg. v. M. Gronewald. Bonn, 1969. S. 239:32–34. TLG 2102/19*).

¹⁵ Никита повторяет как нечто трудноисполнимое то, что для его «учителя» прп. Иоанна Дамаскина было совершенно естественным. Ср.: *Jo. Dam.* Ep. de hypno trisagio 6:22–23 («Ἄγιος ὁ θεός» ὁ πατήρ, «ἄγιος ἰσχυρός» ὁ υἱὸς ὁ σαρκωθείς καὶ σταυρωθεὶς σαρκὶ καὶ ἀναστάς, «ἄγιος ἀθάνατος» τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον). О возможности перенести прибавку с третьего на второе место позднее писал Никифор Влеммид: *Nic. Blemm.*

6. Итак, мы просим вас: возжелайте очистить от всякой ереси и хулы ваше учение¹⁶, а также соединиться и согласиться с Церковью верных, которая так поет по древнему преданию: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй ны». Так и вышние силы, узнав собственную песнь, которую немолчно воспевают единому царству и господству относящимся к трем Ипостасям трисвятым гласом, воспели бы эту божественную песнь¹⁷ и отслужили Литургию вместе с вами, после того как вы уничтожите, ясно, всякое нечестие и ересь, коими вы до сих пор охвачены, и — в стремлении к ним — отсечены от Церкви верных. И при таком вашем поведении ангелы Божии не только будут петь вместе с вами, но и предстоять за весь ваш народ, и помогать вам в делании заповедей, и тайноводствовать вас в православно́й и непорочно́й вере. Ведь ныне вся вселенная и Церкви Божии, хранящие оную, кроме вас и сирийцев¹⁸, неправильно крещенных во Христа, ярко красуются православием веры.

Curriculum vitae 2, 62:15 (ed. J. A. Munitiz. Turnhout: Brepols, 1984 (CCSG 13). TLG 3092/1).

¹⁶ учение: веру С.

¹⁷ Мысль о едином хоре ангелов особо значима в аскетико-мистическом богословии прп. Никиты Стифата, который в конце третьей «сотницы» писал: «Единица (или “девятница” — согласно рукописи афонского монастыря Ватопед № 532, f. 50a) вышних сил, как певец гимнов и зачинающая песни, образует, водя хоровод, тройческое устройство и тройчески предстоя Троице, служа в страхе возносит песнь. Из этих сил одни распространяются внизу перед Началом и Виною всех, от которой берут начало сколько являются ближайшими [к Нему] и зачинатели песней, Престолы, Херувимы, Серафимы им имя. Их отличительная особенность — огненная мудрость и ведение небесного и конец — подобающий Богу гимн *Гел* согласно еврейскому языку. А другие, находясь среди этих сил и среди следующих по чину, стоят вокруг Бога, Власти, Господства и Силы. Их отличительная особенность — великих дел исправления, чудес совершения и знамений чудотворения, и конец — Трисвятая песнь: *Свят, Свят, Свят* (Ис. 6, 3). И третьи, к которым относимся и мы, выше нас, но находясь ниже вышних сил, стоят вокруг Бога, Начала, Архангелы, Ангелы. Их отличительная особенность — совершать служения, и конец — священная песнь *Аллилуия* (Апок. 19, 1). С этими силами разумная природа людей, совершенствуясь через всякую добродетель и возвышаясь через всякое ведение и мудрость Духа и Божественного огня, сближается по своим божественным дарованиям, снискав чистоту отличительную особенность всех...» (*Nic. Steth. Cent. 3, 99. PG 120, 1008B:2–D:7*).

¹⁸ сирийцев: сирийцев-яковитов С.

7. И Бог прославляется в них, с которыми и вы когда-нибудь пожелайте соединиться через правое исповедание, чтобы стать с нами единой Церковью Христовой, [дабы] и в вас прославился в Троице воспеваемый и прославляемый, Который, когда вы покинете настоящую жизнь, примет вас в вечные кровы¹⁹ Своего Царствия. Он сопричтет вас со всеми святыми и поместит души ваши в места упокоения²⁰, где праведники упокоеваются²¹, благодатью и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, Которому подобает всякая слава, честь и поклонение со Святым Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Публикация древнегреческого текста, перевод, вступительная статья и примечания игумена Дионисия (Шленова), публикация грузинского текста М. А. Равава

¹⁹ Лк. 16, 9.

²⁰ Ср.: Пс. 22, 2 (εἰς τόπον γλῶγης, ἐκεῖ με κατασκήνωσεν, ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως ἐξέθρεψέν με).

²¹ Ср.: Прем. Сол. 4, 7.

СВ. НИКОЛАЙ КАВАСИЛА

СЛОВО НА ВОЗНЕСЕНИЕ ГОСПОДА И БОГА И СПАСА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА

Св. Николай Кавасила (ок. 1320 — ок. 1391)¹ — ученик и по материнской линии племянник свт. Нила Кавасилы (1300—1363), архиепископа Фессалоникийского. Во время гражданской войны и позже он подерживал Иоанна VI Кантакузина. Николай Кавасила сопровождал свт. Григория Паламу по пути в Фессалоники и, после того как зилоты воспрепятствовали свт. Григорию занять свою кафедру, оказался вместе с ним на Святой Горе. Оставшееся время своей жизни он провел в тишине, вдали от политических столкновений².

Помимо своих двух наиболее известных сочинений: «О жизни во Христе» (Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς) в 7 словах и «Толкование Божественной Литургии» (Ἐρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας) — Николай Кавасила был автором ряда слов, которые в настоящее время изданы благодаря усилиям М. Жюжи, П. Нелласа (Богородичные гомилии), В. Псевтонгаса и др. Псевтонгас издал в общей сложности 8 слов: 3 экзегетических, посвященных видению пророка Иезекииля, 3 Господских («Слово на спасительные и животворящие страдания Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа», «Гомилия на спасительное страдание» и «Слово на Вознесение») и 2 агиологических («На иже во святых отца нашего великого иерарха мироточивого и чудотворца Николая» и «Похвала всесвятому Димитрию и его чудеса», последняя гомилия — в гекзаметрах).

¹ Библиографию см.: ИАБ. 6. № 1638—1799.

² О богословских взглядах св. Николая Кавасилы в период паламитских споров см.: *Congourdeau M.-H. Nicolas Cabasilas et le Palamisme // Gregorio Palamas e oltre: Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino / A cura di A. Rigo. Firenze, 2004 (Orientalia Venetiana 16). P. 191—210.*

В отличие от Богородичных слов, дважды переведенных на русский язык (архим. Амвросием (Погодиным) и прот. Максимом Козловым), слова, впервые изданные В. Псевтонгасом в 1976 и 1983 гг., пока что остаются без русского перевода. Мы выбрали для перевода «Слово на Вознесение».

С. Ламброс, исходя из содержания слова, определил его как иное слово «На спасительное страдание». Как заметил В. Псевтонгас, действительно, между «Словом на спасительные страдания» и «Словом на Вознесение» много общего. Данные два слова были написаны, по видимому, после сочинения «О жизни во Христе»; более точно время их составления определить невозможно.

Композиционно «Слово на Вознесение» делится на 3 части: пролог (§ 1), главную часть (§ 2–6) и заключение (§ 7). Излагая события Вознесения, Кавасила основывается, прежде всего, на Деян. 1, 9–11. Он использует также все места из Священного Писания, относящиеся к Вознесению, и среди них псалом 23, 7–19, цитируемый в большей части гомилий на данный праздник. По стилю гомилия принадлежит к типичным образцам поздневизантийского красноречия, стилистически изощренного и витиеватого, что порой делает понимание текста (местами весьма сложного) крайне затруднительным.

Рукописная традиция «Слова» такова. Произведение сохранилось в Iber. 388 (Athos 4508), ff. 907–909 (922–924) (XVI в.) без указания имени автора, а также в: Coislianus Graecus 315 (XVII в.), ff. 64–72; Pantel. 630 (XV в.), ff. 113–119v; Parisinus graecus 1213 (XIV–XV в.), ff. 32–36; Vaticanus graecus 632 (XV в.), ff. 136v–143v; Vindob. theol. gr. 210 (XV в.), ff. 98–104. Русский перевод выполнен по второму критическому изданию В. Псевтонгаса³ (с привлечением первого издания в одном сомнительном месте), подготовленному с учетом вышеприведенных рукописей. Разночтения между рукописями как незна-

³ *Νικολάου Καβάσιλα. Ἐπτὰ ἀνέκδοτοι λόγοι τὸ πρῶτον νῦν ἐκδιδόμενοι (Ἐισαγωγή — Κείμενον — Σχόλια) / В. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 113–123. Переиздание книги (со включением «Слова на спасительные страдания», изданного в 1983 г.): *Νικολάου Καβάσιλα. Λόγοι / Ἐκδίδει В. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη, 2006. Σ. 124–134.**

чительные остались без перевода; в греческий текст нами внесены три конъектуры (см. примеч. 26, 49 и 80). Перевод цитат и аллюзий из Священного Писания выполнен с учетом синодального и церковнославянского текстов, а также переводов П. А. Юнгера. Сноски (или их части), помеченные астериском * или «Ред.», принадлежат редактору перевода, прочие — греческому издателю.

* * *

1. В прежние времена благодать [преподавалась] с Неба, и испокон веков всякое благо шло этим путем, сниспускаясь с горних мест к дольному миру; ныне же чин сей изменился, доставляя блаженство горним от дольных, и мы, люди, посылая с земли Владыку ангелам, украшаем оный лик прекраснейшим из всех украшением. Потому настоящее оказывается причиною нашего удивительного наслаждения, что мы почитаем так Почтившего нас в гораздо большей мере и [Его] от нас отселением настолько же небо являем прекраснейшим по сравнению с прежним, когда оно своими [благами] делало землю лучшей, насколько [велико] расстояние между рабами и Владыкой. Ибо если оное [небо], посылая ангелов, почтенной соделывало землю, то ныне земля послала вместо всякого венца и украшения [небу] Того, Кому служат Херувимы. Ведь хотя [апостол] и говорит, что Спаситель сошел с неба на землю⁴, однако лишенному еще плоти и не восприявшему человеческого [образа] невозможно было сойти или переместиться либо же поменять одно место на другое, поскольку нет такого места, где бы Он не присутствовал (ибо «небо и землю Я наполняю, говорит Господь»)⁵, — когда случилось, что Он спустился и сошел, чтобы снизойти к уничтоженным, то, конечно же, по слову [апостола], Он спустился скорее не с Неба на землю, а с самой земли [в преисподнюю]⁶. Когда же мОн облекся в человека и смог двигаться и переходить, меняя место на место, тогда поистине устремился Он от земли, и оттуда поспешил к прочим тварям, и положил отныне начало всякому продвижению, во плоти деяниям и словам, и земля, став отечеством и градом Божиим (если только нужно что-либо из сущего полагать отечеством и градом Бога), одержала [над небом] победу. Что удивительнее этого? От узников — Царь, из места осужденных — избавляющий от наказания Господь, от *сидящих во тьме*⁷ на всю тварь излился свет истинный⁸. И небо принимает от земли тот же утренний и вечерний дождь, и Ангелы и

⁴ См.: Ин. 3, 13.31.⁵ Иер. 23, 24.⁶ Ср., например: Рим. 10, 6–7; Еф. 4, 9.⁷ Мф. 4, 16.⁸ Ин. 1, 9.

Херувимы созерцают сияние, коему поклоняются, неизреченную славу и изумляющую их молнию, восходящую с земли. Тут общее чудо для ангелов и людей, ибо одни поражаются восходящему Богу, а другие — возносящемуся Человеку⁹. Те, взирая на [Человека] «в образе Божием»¹⁰, удивительным считают восхождение, а эти, признав в Нем человека, восхищаются единоплеменником: неужто Он завладеет небом? Разделяются они в песнопениях относительно природ Двоякого, и единый хор согласуется вкупе, [славя] Единого из обеих [природ] Жениха: ангелы воспевают [Его] человеколюбие, а люди — силу.

2. Сам же Он восходит медленно и постепенно и не сразу оказывается в вышних местах, ибо [Евангелист] не говорит «был взят», но «возносился на Небо»¹¹, хотя ничто не мешало Ему («вдруг, во мгновение ока»¹², по словам Павла) воссесть на Свой престол, куда Он Сам в последний день¹³ восхитит с земли и тела святым¹⁴. Ни малого не истратив времени, Сам, однако, удаляется медленно и понемногу восходит, давая срок зрителям, и не исчезает скоро со взоров смотрящих с земли, чтобы возрадовать учеников¹⁵, почтить землю и явить человеколюбие, не поступает как убегающий от мира или оставляющий людей, но ради них отправляется в путь и удаляется как посланник ко Отцу за род [человеческий], *ходатай*¹⁶, *посредник*¹⁷ и т. п. И Он тем более не пренебрегает временем, что как бы Сам оказался под властью времени, поскольку и чревоносится во времени, и упраздняет власть смерти, и воссоздает на третий день разрушенный храм тела¹⁸: изначально в течение некоего времени и числа дней Он претерпел все это. Но еще и с той целью [медлил Он восходить], чтобы, подобно тому как осветил Он Своим пребыванием всю землю и ад, так был бы освященным и воздух, взявший Его на некоторое время, дабы никакое собственное Его место не было захвачено находящимися в воздухе разбойниками, властителями тьмы¹⁹. Когда всем уже стало видно солнце (*παύτων ἡδὴ δεξαμένων*

⁹ См.: Деян. 1, 9–11.

¹¹ Лк. 24, 51.

¹³ *Ср.: Ин. 6, 39–40.44.54; 11, 24.

¹⁵ См.: Лк. 24, 52.

¹⁷ *Ср.: 1 Тим. 2, 5 и др.

¹⁹ *Ср.: Еф. 6, 12.

¹⁰ *Флп. 2, 6.

¹² *1 Кор. 15, 52.

¹⁴ Ср.: 1 Фес. 4, 17.

¹⁶ *1 Ин. 2, 1.

¹⁸ См.: Ин. 2, 19–22.

τὸν ἥλιον), Он как Тот, Кто (καὶ ὡς οὗτος ἐκείνος)²⁰ «полагает облака на восхождение, ходит на крыльях ветров»²¹, восходит на облако, чтобы тело явить легче воздуха. Облако объяло Изменившего вид и в последний день²² доставит Сходящего на землю²³, и облако же отовсюду соберет Ему избранных²⁴. И вообще облако²⁵ нужно было Ему по всем [причинам]. Во-первых, потому, что новую тварь²⁶, которой Он один пришел Устроителем (ἦς μόνος αὐτὸς ἀφίχτο τεχνίτης), ради которой Он все соделал и все обнаружил, составляет Ему дух и вода²⁷, а из них (ἐκ τούτων δὲ) [состоит] облако.²⁸ Затем и потому, что [облако] просто было символом равночестного и всегда присутствующего Утешителя, Который и водою зовется²⁹, и духом именуется³⁰, Коим и

²⁰ Возможно иное понимание: «и Сей, как [говорит] тот [псалмопевец]...» (Ред.).

²¹ Пс. 103, 3. ²² См. примеч. 13 (Ред.).

²³ Ср.: Деян. 1, 11. ²⁴ Ср.: 1 Фес. 4, 17.

²⁵ См.: Деян. 1, 9. Ср.: Исх. 16, 10; 19, 9; 24, 15; 34, 5; Зах. 2, 13; Лк. 21, 27 и др.

²⁶ Греческий издатель предлагает сравнить это место с 2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15, как будто бы в тексте стояло «τὴν καινὴν κτίσιν» вместо напечатанного во втором издании («τὴν κοινὴν κτίσιν»). На основании указанных параллелей, а также первого издания (с. 115, строка 64) считаем чтение κοινὴν опечаткой. В таком случае контекст фразы предполагает отсылку к Крещению (ради «новой твари» было все Домостроительство, включая Вознесение). Однако при чтении κοινὴν возможна совсем другая интерпретация, поддержанная издателем и указанная ниже в примеч. 28 (Ред.).

²⁷ То есть Крещение (ср. Ин. 3, 5; Мк. 1, 8.10 и др.) (Ред.).

²⁸ Альтернативный перевод (при сохранении чтения κοινὴν): «Во-первых, потому, что всю (букв. общую) тварь, которой Он один был Устроителем, ради которой Он все соделал и все обнаружил, составляет Ему дуновение [по-гречески «дух» и «ветер» обозначаются одним словом πνεῦμα] и вода [ср. Быт. 1, 2], а из них [состоит] облако». При таком переводе (где особые трудности доставляют слова κοινὴν и ἀφίχτο) облако при Вознесении указывает на Христа как на Творца мира. Именно такую интерпретацию предлагает и В. С. Псевтонгас в предисловии ко второму изданию, где подробно излагается содержание проповеди: «Через облако в Писании, как замечает Кавасила, символически изображается Святой Дух, Который подобно тому, как присутствовал при начале творения мира (здесь предлагается мистериальный символизм Духа, представляемого духом и водой, из которых состояло облако), так и при воссоздании мира присутствовал на всех сверхъестественных этапах и во всех делах Божественного домостроительства» (Σ. 51) (Ред.).

²⁹ См., например: Ин. 7, 37–39.

³⁰ См., например: Ин. 15, 26. В сноске к данному месту В. С. Псевтонгас указывает в качестве параллели гомилию на Вознесение Феофана Керамея (точнее, Филагата

равнобожественная оная плоть сообщена была Спасителю³¹, и посредством Коего Он явился Самодетелем сверхъестественных деяний, и Который, представ, свидетельствовал Божество Крещаемомуся³², и Который, быв рядом с Преображающимся, явился [в виде] облака³³ и, соисполняя Троицу, присовокупил Себя Самого Третьим к Свидетельствующему и Свидетельствуемому. Ибо по справедливости надлежало, чтобы, тогда как Сын восходил, а Отец был указываем стремлением Отрока, туда, куда возвращался Сын, чрез облако явился спешащим с другой стороны и Утешитель, возводящий Равночестного на небо, как прежде в пустыню (ибо говорит [Евангелист]: «возведен был Духом в пустыню»³⁴).

3. Восходящему же врата отверзаются. Каковыми следует считать сии врата, как не пределами каждого из [ангельских] достоинств и чинов, которых обоженная плоть превзошла? Поскольку Спасителю из-за тела было необходимо некое место и не было для Него нигде подходящего [места] среди сотворенных, — а если и было какое-то место Ангелов, Архангелов и тех, которые еще выше, самих Херувимов, [то оно было] меньше, чем подобало бы равнобожественному [телу], — сего ради Восходящему весь чин бесплотных уступал и каждый из более высоких свое предоставлял Ему место: вслед за вторыми первые, а после них те, которые еще выше, пока не взошел Он «превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы»³⁵, согласно Павлову гласу. Поэтому узнают Высочайшего от меньших бóльшие и от подвластных высшие, так как вторые взяты Им первыми, как если бы от нижних к вышним направлялось чудо, потому что и «через Церковь», которая ниже всех чинов, «многообразная Божия премудрость, — глаголет Павел, — соделалась известною Начальствам и Властям»³⁶. Сего

Керамея, сер. XII в.) со ссылкой на примеч. 27 в PG 132, 749D–752A, где приводятся многочисленные святоотеческие свидетельства об облаке как о прообразовании и символе Святого Духа. Гомилиарий Керамея был весьма распространен в Византии (например, им охотно пользовался уже Феофилакт Болгарский), поэтому знакомство с ним Николая Кавасилы не исключено (Ред.).

³¹ См.: Мф. 1, 20.

³³ См.: Мф. 17, 5; Мк. 9, 7.

³⁵ Еф. 1, 21.

³² См.: Мф. 3, 16 пар.

³⁴ Мф. 4, 1.

³⁶ Еф. 3, 10.

ради проповедают прежде Непознанного вторые ангельские [чины], а поднимают врата³⁷ предводители чинов, которые занимали последний предел почести каждого чина и верхнее место. Ибо, когда меньшие уступали, еще не было ясно, что Почитаемый выше всякого чина, когда же поступили так начальствующие, у которых вся слава хора, тогда стало ясно, что Поклоняемый выше всего круга [небесных сил]. Врата же вечные³⁸, от века утвержденные и абсолютно никому не дозволявшие прохода в тот день, «ныне поднимитесь»³⁹, говорит [Псалмопевец], ибо проходит Тот, Коему «всякое колено преклонится небесных»⁴⁰. Ибо никому не дозволено было пройти этим путем, никто не восходил от земли на небо⁴¹, но Спаситель, первый и единственный, проложил сей [путь]. Ибо «никто не восходил на небо, — говорит [евангелист], — как только сшедший с неба»⁴².

4. Что же [сказать] на то, что должны быть подняты врата? «Ибо Царь славы и крепкий, и сильный в брани»⁴³, ибо [Он] восшел, исполненный ран. И немощь плоти и бесславие, которое Он претерпел, были у Него налицо. И явно было, что понес Он крест. И был Он дивным в столь несказанной силе и славе, неся следы бесславия и немощи, которым возглашавшие ангелы противопоставляли: кресту — тамошнюю славу, немощи — посредством нее [одержанную] победу и то, что Триумфатор не только достиг блистательной славы, но и самой славы Он Царь⁴⁴. Он не пользовался ничем из того, что доставляет обычно славу, но через противоположное достиг [ее] и потому, что был бесславен, славою затем Своею собственной, по словам Давида, исполнил всю землю⁴⁵. Ведь то могло бы принадлежать тому, кто следовал законам славы, а это — Несшему, как кажется, саму славу. Невозможно при помощи горючего и воспламеняющегося вещества удержать огонь, ибо таким способом он распространяется своим путем; и кони не могут следовать той дорогой, какой хотят, поскольку коней направляет воз-

³⁷ *Ср.: Пс. 23, 9.

³⁹ Пс. 23, 7.9.

⁴¹ Ср.: Рим. 10, 6.

⁴³ Ср.: Пс. 23, 8.

⁴⁵ *Ср.: Пс. 56, 6 (Изд.); 71, 19.

³⁸ *Пс. 23, 9.

⁴⁰ Ср.: Флп. 2, 10.

⁴² Ин. 3, 13.

⁴⁴ См.: Пс. 23, 7–10.

ничий, если только он умеет при нужде натягивать узду и гнать [лошадей] по противоположной дороге; и *Господь славы* не мог получить славу и добрую похвалу от [людей], казавшихся наилучшими. Но Спаситель как прежде, явив в воде пламя и возжегши огонь посредством того, что может затушить его⁴⁶, показал Себя Владыкою огня, так и в бесславии и бесчестии всем явившись блистательным и воспеваемым, обнаружил Себя *Царем славы*. Посему, говорит⁴⁷, не надо удивляться, если Несущий тело, имеющее рубцы, минует пределы бестелесных и допускающие эти знаки немощи не считают, что Вышний несогласен Самому Себе из-за смирения, но, напротив, получая оттуда явное доказательство сверхъестественной мощи, соглашаются, что Он Владыка всей твари.

5. И ангелы не только друг от друга, но и от Самого Спасителя узнают об этом. И спрашивающим: *«Почему червлены ризы Твои?»*⁴⁸ Пусть облекся Ты (*περιέθου*) в тело⁴⁹, но зачем подвергся Ты ударам? — молвит Он: *«Точило истоптал»*⁵⁰. По Своей воле был Я поражен. Ибо не без [Моей] воли излилась Моя кровь, и не из-за немощи взошел Я на Крест, но Сам *истоптал точило»*, — о чем и прежде страсти говорит апостолам, являя непобедимую Свою силу: *«Никто не отнимает душу Мою у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее»*⁵¹. «Итак, — говорит, — *поднимите врата»*⁵². И это [спрашивали ангелы] не единожды, обнаруживая то, что не знаящим напоминали они, но научали неведающих. Ибо [иначе] не нужны были бы им: одним спрашивающим, а другим отвечающим — повторные слова. Ведь господствующие над вратами [ангелы], похоже, весьма ясно знали Владыку сил, *Царя же славы*, Кто Он, не ведали⁵³ (поскольку то [имя «Господь»] превечно было у

⁴⁶ *Ср.: 3 Цар. 18, 34–38; Прем. 19, 20.

⁴⁷ По мнению издателя, отсылка к ближайшему контексту (Ред.).

⁴⁸ Ис. 63, 2.

⁴⁹ Далее в тексте стоит глагол *φησί* («говорит»), который мы считаем случайной и не имеющей смысла вставкой (Ред.).

⁵⁰ Плач 1, 15.

⁵¹ Ин. 10, 18.

⁵² Пс. 23, 7.9.

⁵³ Ср.: Пс. 23, 10.

Него именем Божества и потому известно всем ангельским хорам, а это [имя «Царь»] впоследствии⁵⁴ Он утаил от них, впоследствии услышал с Креста⁵⁵ и от позорных [имен] его воспринял⁵⁶), как, вероятно, они не знали, что Владыка их именовался и Иисусом, и Назарянином, и Распятым⁵⁷, — это известно было только тем ангелам, которые прислуживали Носимому во утробе, и Рождаемому, и Умирающему, и Ожившему. Посему одни [ангелы] останавливаются на этот глас и недоуменно спрашивают: «Кто есть сей Царь славы?»⁵⁸, — другие же учат о Нем, как бы известнейшее приводя имя: «Господь сил»⁵⁹. И они умолкают, вновь узнавая Того, Кого ищут, от тех, которые признали [Его]. Идущего же вперед Сам Отец вводит при этих словах. И пророк Захария, представляя Сего вопрошающим, а Оного — отвечающим, указывает, что тогда учатся и сами Силы, непосредственно пребывающие с Богом, прежде не ведавшие смысла⁶⁰ домостроительства (τὸν τῆς οἰκονομίας λόγον). В его таинство, [которое] открывает Отец⁶¹ через Единородного, посвящаются, похоже, первые из сущностей, предстоящие вокруг самого престола. Тут же намечается и на причину заклания, и на то, что претерпел Он (τί παθῶν), идя на Крест⁶², когда говорит, что человеколюбие склонило Его. Ибо когда в [таких] словах Отец вопрошает, откуда раны на руках у Него: «Что это за раны на руках Твоих?»⁶³, — выставляет Он [Сын] дом возлюбленного как предлог. То, говорит, принесло Ему раны, что сошел Он к возлюбленным и вселился с [ними]: «Уязвлен был Я, — говорит, — в дому возлюбленного Моего»⁶⁴, — ибо сжалился Он над лежащими [долу], и,

⁵⁴ Или (здесь и далее): «последнее (имя)» (Ред.).

⁵⁵ *Ср.: Мф. 27, 37.42.

⁵⁶ *Ср.: Мф. 27, 29.

⁵⁷ См.: Мк. 16, 6.

⁵⁸ Пс. 23, 8.10.

⁵⁹ Пс. 23, 10.

⁶⁰ Предпочитаем, в отличие от издателя, строчную букву, не относя λόγον ко Христу (Ред.).

⁶¹ Возможен иной перевод: «В таинство, [которое] открывает Сам Отец...» (или: «...открывает Отец через Самого Единородного...») (Ред.).

⁶² Или (понимая τί παθῶν не буквально, а идиоматически): «...на то, чего ради Он шел на Крест» (Ред.).

⁶³ Зах. 13, 6.

⁶⁴ Там же.

сжалившись, сошел, и, сойдя, вновь приобрел [их], уязвленный в призывающие руки.

6. Таким образом Домовладыка, обладающий небом и землею, динарий — слово о плоти Его и смерти — доставил всем рабам, «начав с последних до первых»⁶⁵. С неба на землю сошел, чтобы тем, кто на земле, сделать известным небесного Отца; с земли во ад спустился, чтобы сущим во аде возвестить домостроительство на земле; из ада же вновь соединился с теми, кто на земле, дабы познали они причину нисхождения; а с земли восходит на небо для того, чтобы благовестить и ангелам, с одной стороны, спасение людей (ибо, будучи человеколюбивыми, они радуются нашему воссозданию⁶⁶), а с другой — их [ангелов] продвижение к лучшему, ибо и Бога, и остальное познали они лучше, нежели раньше; и прежде всего для того [восходит на небо], дабы тело, запредельное всей твари, стало превыше всей твари и заняло подобающее место: потому-то, вероятно, живя на земле, *не имел* Он [места], где *приклонить главу*⁶⁷. И восходит Человек «в образе Божием», Бог — в человеческой плоти. Из-за борьбы со смертью — Борец; благодаря трофею — Победитель; ради заклания — Жертва (*ιερεῖον*); а потому, что принял заклание вольно, — Священник (*ιερεύς*), не оставивший ничего из подобающего Богу и не отбросивший ничего из свойств человека, но каждую из двух природ полностью сохраняющий и ни одно из двух имен не обманувший ни единым словом, избавленный от одних только человеческих зол: как изначально от греха⁶⁸, так ныне от всякого тления⁶⁹, — из которых ни то ни другое не относится к [человеческой] природе, но одно [грех] внесли мы, другое же [тление] последовало либо в качестве справедливого наказания согрешившим, либо в качестве лекарства недужным; одного, т. е. греха, Спаситель изначально не ведал, другое же, т. е. тление, восприял⁷⁰, промышляя о [спасении]

⁶⁵ Мф. 20, 8.

⁶⁶ См.: Лк. 15, 7. Тема человеколюбия ангелов раскрыта в проповеди свт. Иоанна Златоуста на Вознесение, 4 (PG 50, 448–449).

⁶⁷ Ср.: Мф. 8, 20; Лк. 9, 58.

⁶⁸ *Ср.: 1 Пет. 2, 22; 1 Ин. 3, 5; Евр. 4, 15; 9, 28.

⁶⁹ *Ср.: Деян. 2, 27 (Пс. 15, 10); 2, 31; 13, 35.37.

⁷⁰ Из этой фразы видно, что св. Николай Кавасила допускал возможность тления

людей, дабы стать способным принести Себя за них в жертву, и взамен жертвы получить для [человеческого] рода нетление, и посредством тления приобрести то, что способно уничтожить тление. Итак, и принесенный в жертву, и вкусивший смертного тела, в том, что подобало, совлекая тотчас от тления, но того, что Его соделало жертвою, не оставил: и ранами проповедует заклание, и железо, осуществившее жертвоприношение⁷¹, несомненно для зрящих оное тело. Таким образом в единый день принесенный в жертву стал постоянною жертвой. И с тех пор как «единожды Себя принес»⁷² [в жертву], по словам Павла, навсегда сохраняет [достоинство] священника, ибо говорит [апостол]: «Ты священник вовек»⁷³. Так единожды принесший Себя есть вечная жертва, поскольку и священником Он не был бы вечным, если бы не был жертвою и оставил бы то, что доставляло Ему священство. Такового земля даровала всей твари — всеобщего Владыку. И люди посылают от себя Ходатая, ангелы же принимают восходящего к ним безупречнейшего (*καθαρώτερον*) Бога, Отец — Единопрестольного, доставляющего Ему венец славы от трофеев Сына.

(7) Давайте и мы, ради коих [велась] сия война, поприветствуем Победителя! О, мир победивший⁷⁴, и сильного связавший⁷⁵, и добычу исхитивший⁷⁶, и связанных освободивший! О, единым желанием все творящий и изменяющий и ради людей на состязание и битву восставший! О, мановением созиждущий из небытия, а павших воздвигнувший вновь тщанием и трудами! О, состязавшийся смертельным подвигом ради обесчещенных и умерщвленных, дабы оживить и увенчать их! О, избавивший от наказания тем, что был оклеветан, прославивший тем, что был распят, смертью ожививший человека! О, Бог, умерший

тела Спасителя до воскресения, толкуя, по-видимому, Деян. 2, 27.31 аналогично прп. Иоанну Дамаскину, отличавшему *φθορά* (как процесс) от *διαφθορά* (как конечный результат) (Exp. fid. 3, 28 (72:23–27) / Hrsg. v. P. B. Kotter. Berlin, 1973 (PTS 12). TLG 2934/4) (Ред.).

⁷¹ Т. е. следы от гвоздей (Ред.).

⁷² Евр. 7, 27.

⁷³ Евр. 5, 6.

⁷⁴ См.: Ин. 16, 33; 1 Ин. 5, 4–5.

⁷⁵ См.: Мф. 12, 29; Мк. 3, 27.

⁷⁶ См.: Лк. 11, 22.

за человека, Владыка — за рабов, безгрешный — за порочнейших! Из-за них⁷⁷ Ты продан был, из-за них биен был, потому что, пострадав, Ты уготовил нам свободу, нетление, чистую радость! О, выкупивший врагов ценою души, ценою крови — нечестивых! О, и ненавидящего человека возлюбивший! Ты нам и Спаситель, и Искупление! О, Путь, и Вождь, и Пристанище! О, ставший для рабов всем, что ведет к Небу! О, чудное и странное от земли преселение, переселяющее родину! О, не оставляющий никакого расстояния между небом и землей, Богом и человеком! О, сошествием на землю приклонивший небо, восшествием же на небо вознесший землю! Ты и Бог наш, и позже — Наследник⁷⁸, и, создав [человека], приобрел [его], и принял награду за труды, и тех, выкупив, подчинил Себе, которых от века был Владыкою. И опять, тех, кого был полным Владыкою, Ты сотворил [Своими] братьями, и воспользовался, как [Своими] удами, и всяческое сродство, и общность, и связь возымел с нами, дабы, всячески к Себе приспособив и через все соединив, Свое богатство сотворить нашим и чтобы о Тебе, Сыне Божиим, говорили как о рабе греха, а связанный оказался увенчанным! О, сколь великим должником Себе соделал Ты человека! О долги, от которых никто никогда не мог освободиться! Ибо что мог бы Ты у нас найти, чего бы Ты [Сам] не принес и не положил? Если и речь Тебе принесем благодарственную за дарованное нам Тобой, то не как воздаяние за уже данное, но как приложение к долгам, ибо и мысль об этом, и способность говорить — от Тебя. Ведь Ты Самому Себе установил этот новый⁷⁹ закон, что всякий раз за то, что Ты доставляешь, Себя Самого признаешь должником получивших чужие благодеяния. Посему, если нечто из воспеваемого по отношению к Твоей многопетой милости и принадлежит нам, не презри, напротив, окажись благодетелем не нашего ради скудоумия, но щедрюю руку Свою явив⁸⁰, и избавь теперь от всякого долгового наказания, будучи Господом, подаждь чистое чувство Твоей кротости, убеди стыдиться сего несказанного чело-

⁷⁷ Или: «тем, что... (посредством того, что...)» (Ред.).

⁷⁸ *Ср.: Мф. 21, 38 пар.

⁷⁹ Или: «удивительный, странный» (*καίνον*) (Ред.).

⁸⁰ Вместо *ἀπειδών* читаем (по итацизму) *ἀπιδών* (Ред.).

веколюбия! Когда же вознесешься отсюда, вознеси радующихся, и с благими надеждами припиши к хору [Твоих] друзей, и поставь вместе с ведающими Твое, которых Ты Сам познал⁸¹, дабы и там гласом празднующих и от нас присовокупленного воскликновения мы вечно воспевали Тебя, Спасителя, со Безначальным Твоим Отцем и Пресвятым и Благим и Животворящим Духом. Аминь.

Перевод с древнегреческого *А. В. Шек*,
предисловие и редакция *А. Г. Дунаева*

⁸¹ *Ср., например: Ин. 10, 14.

ПРП. НИКОДИМ СВЯТОГОРЕЦ

ПОХВАЛЬНОЕ СЛОВО АРХИЕРЕЙСКОМУ ДОСТОИНСТВУ

После исчезновения харизматических дарований I в. епископское служение является одним из самых высоких в жизни Церкви. Согласно церковному преданию, епископ — это образ Христа и глава местной Церкви, которой он управляет. В самом центральном событии жизни христианской общины — Евхаристическом собрании — епископ, по словам свт. Игнатия Антиохийского, «председательствует на месте Бога»¹. «Почитающий епископа будет почтен Богом, а бесчестящий его будет Богом наказан»².

Столь возвышенное положение епископа предполагает высокие требования к его духовно-нравственным качествам, а также особую личную ответственность перед Богом и перед своей паствой за вверенную ему Церковь. Согласно прп. Исидору Пелусиоту, «епископ должен быть украшен всеми добродетелями и своими признавать чужие бедствия; не для себя, но для подчиненных живет он, и его жизнь испытывается тысячами глаз и языков»³. Однако в действительности некоторые представители высшего церковного клира не всегда соответствовали представлениям об идеальном архипастыре, проявляя те или иные человеческие немощи, что многим людям (особенно не окрепшим в вере) давало повод к осуждению. В результате епископ стал восприниматься как простой грешный человек, а не как представитель Христа и Его

¹ *Ign. Ant.* Ep. ad Magn. 6. PG 5, 764B:1–2.

² *Ign. Ant.* Ep. ad Smyrn. 9. PG 5, 853A:11–13.

³ *Isid. Pelus.* Ep. 1641:36–39 (éd. par P. Évieux. Paris, 2000. SC 454. P. 384. TLG 2741/2). Рус. пер.: *Исидор Пелусиот, прп.* Творения. М., 1860. Ч. 3 (ТСО 36. Кн. 3). С. 134.

Царствия⁴. Вне зависимости от того, насколько обоснованы подобного рода обвинения, они, несомненно, не способствовали духовному совершенству и преуспеянию паствы. В связи с данной проблемой (которая характерна и для современной церковной жизни, возможно, еще в более обостренной форме) прп. Никодимом Святогорцем (1749—1809)⁵ и было написано «Похвальное слово Архирейскому достоинству», основная идея которого — уврачевать грех осуждения архипастырей.

Вниманию читателя предлагается русский перевод «Похвального слова» с греческого языка. Это небольшое произведение было впервые опубликовано в составе книги «Сокращение Псалмов пророка и царя Давида» в 1799 г.⁶, переизданной в Афинах в 1864 г.⁷ В наше время оно было издано в 1991 г. в брошюре, подготовленной монастырем Ставроникита (Святая Гора Афон) под названием «Три похвальных слова»⁸, а также в 1999 г. прот. Георгием Марнеллосом⁹. Сомнений по поводу авторства «Похвального слова», написанного довольно простым и ориентированным на среднеобразованного читателя языком, у исследователей литературного наследия прп. Никодима никогда не возникало. Тем не менее, какой-либо более точной информацией о времени, цели и обстоятельствах написания данного текста мы не располагаем. Из самого текста следует, что прп. Никодим адресовал данное слово верующим некоей епархии (он неоднократно обращается к своим адресатам на «вы» и именует их «Христианами»), которые, возможно, в силу неизвестных обстоятельств, несправедливо осуждали своего

⁴ Об этом см. статью Иоанна (Зизулоса), митр. Пергамского: *Ιωάννου, μητρο. Περγάμου. Εὐχαριστίας Ἐξεμπλάριον // Ὁ Ἐπίσκοπος ὡς προεστὸς τῆς Ἐυχαριστίας. Μέγαρα, 2006. Σ. 74—88.*

⁵ О прп. Никодиме см.: *La Théologie Byzantine 2002. P. 905—978; Μαυρέλλος Γ., πρωτ. Saint Nicodème l'Haigorite (1749—1809) en tant qu' enseignant et pedagogue de la nation Greque et de l'Église Orthodoxe. Paris, 1996; Леонтий (Козлов), иером. 2004 (библиография на с. 177—186, см. также: ИАБ. 7. № 75—156).*

⁶ *Ἐπιτομή ἐκ τῶν Προφητανακτοδαυτικῶν Ψαλμῶν Ἀπάνθισμα λίαν κατασκευτικῶν Εὐχῶν. Κωνσταντινούπολις, 1799. Σ. 255—272.*

⁷ См.: *La Théologie Byzantine 2002. P. 915—916.*

⁸ *Τρεῖς Ἐγκωμιαστικοὶ Λόγοι 1991. Σ. 59—82.*

⁹ *Μαυρέλλος Γ., πρωτ. Ὁ ἱερεὺς ὡς μάρτυρας τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ... Ἅγιος Νικόλαος Κρήτης, 1999. Σ. 257—274.*

архиерея. «Похвальное слово» было написано ранее 1799 г., когда прп. Никодим, достигший пятидесятилетнего возраста, уже написал большую часть своих многочисленных произведений.

В «Житии» прп. Никодима, составленном иером. Евфимием в 1812–1813 гг., говорится о том, что многие христиане той эпохи потеряли доверие к архиереям и духовникам и приходили за советом и утешением к прп. Никодиму¹⁰, голос которого, несомненно, был авторитетным для довольно многочисленной паствы. Но прп. Никодим, скромный и смиренный монах-подвижник, видел в таком почитании некий перекокс церковной жизни и стремился его исправить. Наблюдая общее падение нравов среди церковного клира¹¹ и мирян своего времени, он не мог не стремиться к тому, чтобы остановить процесс духовного распада и консолидировать верующих вокруг своих архипастырей для созидания Церкви.

¹⁰ «Как начал радоваться бедный народ наш и славить Бога, что Он в злополучное время сие, когда распространилось нечестие и безбожие почти во всех концах земли, даровал ему такое неблуждающее светило и такого вожда заблудших и утешителя скорбящих! Да, я утверждаю, что он таков, и не только по его книгам, которые просветили и впредь будут просвещать Церковь Христову, но говорю я это, судя по тому, что я видел каждый день. А именно, что почти все уязвленные грехами своими оставили Архиереев и Духовников и все шли к убогому Никодиму, чтобы обрести исцеление и утешение в своих скорбях» (Житие святого Никодима Святогорца 20 // *Εὐθύμιος, ἱερομόν.* Ὁ πρωτότυπος βίος τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου (1749–1809). Γραμμένο τὸ 1812–13 ἀπὸ τὸν παραδελφὸ τοῦ Ἱερομόναχο Εὐθύμιου / Κριτικὸ κείμενο, εἰσαγωγή, ἐπιμέλεια: Ἀγιορείτου Μοναχοῦ Νικοδήμου (Μπιλάλη). Ἀθήνα, 2000. Σ. 14. Рус. пер.: Леонтий (Козлов), иером. 2004. С. 197).

¹¹ О падении нравов среди высшего церковного клира того времени можно судить по высказыванию самого прп. Никодима в предисловии к «Назидательному руководству». Упомянув о достаточно древнем принципе избрания архиереев из среды монашествующих, когда кандидат сначала сам становился святым, а потом учил святости других, Преподобный крайне острожно говорит о последующем забвении этого обычая в современной ему церковной действительности: «Их [перечисленные мною ранее блага] сменили противоположные им несчастья, о которых я, стыдясь общей Материи Церкви, предпочитаю умолчать, чтобы не быть осужденным как обвиняющий священное. Божественные же отцы, никого не стыдясь и не взирая на лица человеческие, высмеивают их в своих сочинениях, а более всех богослов Григорий в так называемом зацитительном слове. Приводить ли мне здесь его слова? Лучше, пожалуй, умолчу и о них, чтобы они тоже (хотя мне и не принадлежат) не вызвали смущения и огорчения» (Συμβουλευτικὸν Ἐγγειρίδιον 1999. Σ. 33–34).

Прп. Никодим общался со многими архиереями той эпохи, главным образом по поводу издания своих книг. Его старшим другом и наставником был свт. Макарий Нотарас, по совету и при участии которого он составил знаменитое «Добротолубие». Сохранилась переписка Преподобного с патриархом-священномучеником Григорием V¹², со своим племянником епископом Эврипским Иерофеем¹³ и другими архиереями¹⁴.

«Похвальное слово» наиболее тематически связано с «Назидательным руководством», в котором (без использования каких-либо пособий) излагается аскетическое учение о хранении пяти чувств. Это произведение было написано прп. Никодимом в 1782—1783 гг., когда он жил на необитаемом острове Скиропула в Эгейском море, в ответ на просьбу еп. Иерофея наставить его в духовной брани и подвижническом житии. Оно предваряется экскурсом «О том, что кандидаты на архиерейство избирались первоначально из монашествующих и прежде становились монахами»¹⁵, определяющим общую идею всего сочинения — начертать высокий аскетический идеал епископского служения. «Это обыкновение, или лучше закон, был законом святейшим, законом справедливейшим, законом общественно полезным ... потому, что они посредством подвижнических подвигов и исключительного жития сначала очищались сами, а потом приступали к очищению других; сначала просвещались, а потом просвещали; сначала достигали совершенства, а потом вели к нему прочих. Или кратко: сначала становились святыми, а затем вели к святости других»¹⁶. Таким образом, если в «Назидательном руководстве» изображается некий аскетический идеал архиерея, который прежде всех остальных, в силу своего исключительно ответственного положения в Церкви, должен быть святым, то в «Похваль-

¹² Некоторые письма из этой переписки в рус. пер. О. Родионова опубликованы в книге: *Феоклит Дионисиатский, мон. 2005*. С. 381—384; 413—414; 419.

¹³ Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον 1999. Σ. 19—30.

¹⁴ Например, ходатайство к митр. Молдоваляшскому Вениамину Костаки о помощи некой бедной обители учеников прп. Паисия Величковского (*Феоклит Дионисиатский, мон. 2005*. С. 364—366).

¹⁵ В предисловии входят следующие темы: об избрании епископов, о понятии «исхия» и о послушании (Σ. 19—26).

¹⁶ Там же. С. 31—32.

ном слове» делается акцент на должном отношении паствы к своему архиерею, святость и высота жизни которого подразумевается.

Публикуемое ныне «Похвальное слово» состоит из вступления и двух частей. Ниже предлагается краткий план сочинения.

Во *вступлении* говорится об истинном и ложном подобии Богу.

Часть I. О том, «что Архиерей несет на себе некое подобие Богу в церковной Иерархии».

1. Краткое изложение учения Ареопагита о девятичинной небесной иерархии.

2. Сравнение чинов небесной и церковной иерархии.

3. Об особом значении архиерейского служения.

а. Уподобление архиерея, возглавляющего церковную иерархию, Богу, возглавляющему иерархию небесную.

б. Посредством ссылок на Священное Писание и Дионисия Ареопагита обоснование мысли о том, что архиерей как «одушевленный образ Бога» продолжает ветхозаветное пророческое служение и обладает «высотой власти».

в. Архиерейское служение относится к царскому, как духовное — к плотскому.

г. По силе отпускать грехи и совершать Таинство Евхаристии архиереи превосходят ангелов.

д. Архиерей именуется не только подобием Бога, но и Самим Богом.

е. Идея посредничества, наместничества и местоблюстительства, делегированного Иисусом Христом через апостолов архиереям. Сравнение апостольского преемства с многочисленными свечами, возжигаемыми от одной свечи, заимствованное у свт. Григория Паламы.

ж. Уподобление архиерея, совершающего бескровную Жертву на земле, Сыну Божию, «ходатайствующему о нас к Богу на небесах».

з. Власть архиерея простирается не только на землю, но и на небо и преисподнюю, обитатели которых преклоняются перед ним, как перед Христом.

и. Символика архиерейских одеяний.

к. Значение жезла, панагии, мантии и свечи, которую несут перед архиереем.

л. Сравнение архиерея, таинственно совершающего Божественную Евхаристию, с Моисеем, беседовавшим с Богом в облаке.

м. Похвала архиерейству устами Сираха (Сир. 50, 5–12).

Часть 2. О том, что архиерей «должен пользоваться особым почтением всех своих подчиненных».

1. Примеры почтительного отношения язычников к своим жрецам и иудеев-александрийцев — к своим первосвященникам.

2. Христианин, пренебрегающий архиереем или не подчиняющийся ему, не может спастись.

3. Примеры из Ветхого Завета, из которых самый яркий — первосвященство Аарона.

4. Призыв слушаться и почитать своего архиерея, преподающего семь Таинств веры.

Основными источниками «Похвального слова» являются «Ареопагитики» и «Слова о священстве» свт. Иоанна Златоуста. Автор также часто цитирует Священное Писание как Нового, так и Ветхого Завета. Изредка он обращается к античным авторам, которых он, скорее всего, цитировал по памяти, пользуясь знаниями, накопленными в юношеские годы. Быть может, «Похвальное слово», отличающееся определенной долей схоластичности, было написано с опорой на западные тексты, которые установить не удалось.

Мысль о том, что архиерей — «подобие» Бога и «одушевленный образ» Христа, сразу же заявленная в заголовке первой части, оказывается самым главным лейтмотивом всего сочинения. Идея о сходстве епископа и Христа достаточно ярко представлена в предшествующей святоотеческой традиции начиная со свт. Игнатия Антиохийского¹⁷ вплоть до свт. Феолита Филадельфийского (XIV в.) и свт. Симеона Фессалоникийского (XV в.). Так, свт. Феолит писал о посредничестве архиерея между народом и Богом: «Подобно тому, как Христо-

¹⁷ *Ign. Ant. Ep. 7, 9, 2:2–5*: «Почитай Бога как виновника и господина всех, а епископа — как священноначальника (архиерея), носящего образ Божий: в отношении начальствования — Божий, в отношении священства — Христов» (τίμα... ἐπίσκοπον δὲ ὡς ἀρχιερέα, θεοῦ εἰκόνα φοροῦντα κατὰ μὲν τὸ ἄρχειν θεοῦ, κατὰ δὲ τὸ ἱερατεῖν Χριστοῦ).

ва благодать, даруемая архиерею, через него нисходит и к народу и его освящает, так и народ, припадая к архиерею и ему усвоаясь, через него и Христу усвоится и спасается. Ведь архиерей — это посредник Бога и человек, который всегда возносит к Богу за народ молитвы и моления и благодарения, бодрствует и подвизается»¹⁸. А свт. Симеон призывал почитать архиерея, сидящего «на престоле Христовом»: «Бойтесь и страшитесь вашего архиерея, все священники, миряне и монашествующие, как орудие Бога, как служителя Божия, как имеющего силу Божию, как восседающего на престоле Христовом ... благоговейте пред ним и воздавайте ему честь как занимающему место Христа»¹⁹. Однако ни тот, ни другой не отождествляли служения архиерея и Христа в той мере, в какой это отождествление подчеркивается прп. Никодимом, возможно, не без влияния западного клерикализма. В завершение следует отметить, что в «Похвальном слове» сам прп. Никодим не останавливается на особых привилегиях архиерейского служения, но говорит о самом главном служении Евхаристии.

Перевод выполнен по афонскому изданию 1991 г.²⁰. Редакцией журнала были тщательно перепроверены и уточнены по современным изданиям все ссылки на первоисточники, ряд неустановленных первоисточников был найден, в немногочисленных оставшихся проблемных случаях приводятся ссылки на близкие по смыслу места у того же автора. Все примечания, составленные переводчиком или редакцией, приводятся без указания авторской ответственности, поскольку сам прп. Никодим никаких примечаний к данному тексту не оставил. В русском переводе сохранены прописные буквы оригинального греческого текста, имеющие по замыслу автора дополнительную смысловую нагрузку.

¹⁸ *Theol. Philad.* Or. 1, 7 (L. 129–134) (ed. R. E. Sinkewicz. Toronto, 1988 (Medieval Studies 50). TLG 3214/5).

¹⁹ *Sym. Thess.* Ep. 4:153–157 (ed. D. Balfour. Thessalonica, 1981 (Analecta Vlatadon 34). TLG 3232/8). См. также продолжение 4-го послания (Ep. 4:158–177, 227–231, 250–254, 302–306).

²⁰ Τρεῖς Ἐγκωμιαστικοὶ Λόγοι 1991. Σ. 59–82.

* * *

ВСТУПЛЕНИЕ

Не существует достоинства ни более высокого, ни более желанного, чем если кто станет подобен Богу. Более высокого нет потому, что оно превосходит все пределы естества. Более желанного нет потому, что оно возводит человека на самую высокую ступень крайнего и наиполнейшего счастья. И это так, поскольку все прочие достоинства, которыми могут наслаждаться здесь *пришельцы на земле*²¹, даже если они достойны удивления, даже если велики, все же, из-за того ли, что нет в них той ни с чем не сравнимой высоты, или из-за того, что они сообщают только одну какую-то часть счастья, не являются столь великими и желанными, сколь велико и желанно достоинство богоподобия, которое своим несравненным превосходством и повсеместным дарованием наисовершеннейшего счастья во всех разумных созданиях воспламеняет вожделенную любовь к Богу. И первым Денница на небе, воспламенившись от вожделения этого достоинства, возмечтал поставить свой престол выше звезд и стать подобным Всевышнему: *«Взойду на небо, выше звезд небесных вознесу престол мой, сяду на высокой горе и стану подобен Всевышнему»*²². А второй — Адам на земле, побежденный собственным желанием, — захотел уподобиться Богу, услышав совет змея: *«Будете как Боги, знающие добро и зло»*²³. И после Адама многие цари и властители несчетное количество раз пытались присвоить себе этот высокий титул и стяжать славу среди своих подданных, будто они подобны Богу.

Такого рода ничтожный человек из карфагенцев по имени Софон, чрезмерно желая, чтобы люди почитали его за Бога, взял каких-то птиц, которые подражают человеческим голосам, и научил их говорить: «Софон — Бог». После этого он отпустил их, чтобы они высоко летали. И когда птицы кричали с высоты: «Софон — Бог», — слышавшие это люди с удивлением говорили, что Софон — Бог, раз уж даже бессловесные птицы небесные торжественным гласом исповеду-

²¹ Ср.: Еф. 2, 19; Иер. 1, 14.

²² Ис. 14, 13–14.

²³ Быт. 3, 5.

ют его Богом. Но при всем том никто из таковых не удостоился стать подобным Богу, но все они равным образом заблуждались²⁴. Ложными оказались их помышления, тщетными и суетными — пожелания. Ведь чтобы кто-либо сделался подобным Богу — это божественное дарование, совершенно превосходящее всякую меру человеческого совершенства. Божественные Апостолы и их преемники Архиепиеи — вот те, кто унаследовал на земле эту великую привилегию. Всевышний Бог захотел выделить их из прочих людей, наделив сверхчеловеческой, особой и высочайшей честью, которая не принадлежит никому, кроме как Его Божественному величию. И потому в моем настоящем слове²⁵, лишенном риторского красноречия, но утвержденном на словах и свидетельствах Божественных Отцов Церкви, будет ясно показано [следующее]. Во-первых, то, что Архиепией представляет собой некое подобие Божие в церковной Иерархии. И, во-вторых, что по этой причине он должен пользоваться особым почтением всех своих подчиненных. Итак, чтобы уяснить для себя эти два пункта, благосклонно слушайте меня, я прошу, со вниманием.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Согласно Дионисию Ареопагиту, есть две Иерархии. Одна — небесная, а другая — церковная. Одна — невестественная, а другая — вещественная. Одна — ангельская горняя, а другая — человеческая дольная. Но при этом они так стройно соединены между собой, что одна, можно сказать, чудесным и удивительным образом содержит в себе другую. Из этого следует, что одна, небесная Иерархия, является первообразом, а другая, церковная, — образом первообраза. Ведь тот же искусный художник — Бог, премудро расписавший стены горне-

²⁴ Ср.: *Aelian. Var. hist.* 14, 30:1–14 (ed. R. Hercher. Leipzig, 1866 (BSGRT). TLG 545/2). Однако в «Различных историях» Элиана героем данного повествования оказывается Аннон, а не Софон. Быть может, прп. Никодим использовал имя Софон (Σόφων) с намеком на тщетность и тщеславность земной мудрости (σφίζα).

²⁵ λόγύδριον досл. «словешко» или «малое сочинение».

го Иерусалима, Своими собственными руками расписал также стены дольного Иерусалима, то есть Церковь, согласно первообразу горного художества, как говорит Исаия: «Вот, руками Моими Я расписал тебе стены, и ты всегда предо Мною»²⁶. Эта истина делается для нас более ясной, если мы мысленно поднимемся до третьего, называемого огненным, неба²⁷, где пребывают лики всех Ангельских Чинов и Блаженных²⁸. Там нашему благоговейному взору предстанет вся Иерархия бесплотных Сил. Давайте обойдем все их лики, наслаждаясь их божественным великолепием и невещественной красотой. Представим себе, что все эти Ангелы разделены на девять чинов: на Престолы, Херувимов и Серафимов; на Господства, Власти и Силы; на Начала, Архангелов и Ангелов. И что одни из этих чинов являются первыми и окружают Трисиянное Божество, другие — средними, а иные — последними. Заметим также, что они подчинены некоему Божественному закону: первый и высший чин просвещает второй, второй — третий, третий — четвертый, четвертый — пятый, и так далее до девятого, как говорит и тайноводитель Дионисий Ареопагит в своем созерцании: «Ведь Божественным Чиномачалием это всецело и Боголепно узаконено, чтобы через первых вторые приобщались к Богоначальным озарениям»²⁹. Более того, мы познаем сочетание двух Иерархий, когда увидим, что все эти девять чинов одновременно принимают лучезарные молнии мудрости и ведения³⁰, откровения тайн³¹, неопишуемой красоты сияния — одним словом, все высшие и божественные Дарования от неиссякаемого Источника света, Трисиянного Царя Бога. И один только Бог — первый и сверхсущный Священноначальник (Περάρχης) и Тайноначальник всей этой благолепной Иерархии, из Которого, как из некоего неиссякаемого источника, изливается на нее это всеогласное ангельское благоустройство, невещественная чистота, полнейшее просвещение и блаженное совершенство.

²⁶ Ис. 49, 16.

²⁷ Ср.: 2 Кор. 12, 2.

²⁸ Имеются в виду души праведных людей.

²⁹ *Dion. Ar. De cael. hierar.* 8, 2 (hrsg. v. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin, 1991 (PTS 36). S. 34:14–16. TLG 2798/1). Ср. рус. пер.: Дионисий Ареопагит. НИ. С. 83.

³⁰ См.: Кол. 2, 3; Рим. 11, 33. Ср.: 1 Кор. 12, 8.

³¹ Ср.: Рим. 16, 25.

Итак, если мы очами ума узрим эту первообразную на небесах Иерархию, а затем сойдем к Иерархии церковной, мы тотчас увидим и образ и узнаем о взаимном согласии этих двух Иерархий. Особенно если вспомним слова упомянутого тайноводца Дионисия, говорящего, что и тамошняя Иерархия, и здешняя имеют единую и ту же самую силу: «Столь же необходимо, однако, сказать, что вся та Иерархия, ныне воспеваемая нами, имеет во всех иерархических делах единую и ту же самую силу»³². Та целью и конечным своим завершением имеет уподобление Богу и единение с Ним, и эта подобным образом устремляется к уподоблению и соединению с Ним. Та на девять чинов разделяется, и эта — на девять³³: на Священников, Дяконов и Иподяконов, Чтецов, Певцов и Клириков, Монахов, Верных и Сопредстоящих³⁴. В той соблюдается следующий чин, чтобы высшие передавали озарения и благодатные дарования низшим, и в церковной Иерархии Священники передают просвещение Дяконам, Дяконы — Иподяконам, Иподяконы — Чтецам, и так далее последовательно, вплоть до Сопредстоящих.

³² *Dion. Ar. De eccl. hierar.* 1, 2 (hrsg. v. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin, 1991 (PTS 36). S. 64:23—65:1. TLG 2798/2). Ср. рус. пер.: *Дионисий Ареопагит.* НИ. С. 15, 17.

³³ Девятичинная церковная иерархия, описываемая прп. Никодимом, отличается от иерархии Ареопагита, состоявшей, как известно, из шести чинов («иерархи», «иереи», «служители» или дяконы, монахи, «священный народ», т. е. миряне, а также «множество недопускаемых к священнодействию», под которым согласно толкованию прп. Максима Исповедника следует подразумевать «оглашенных, кающихся и одержимых». *Dion. Ar. De eccl. hierar.* 5, 5—7; 6, 3. 2. 1. P. 107—110, 116:4—8, 115:5), а также от девятичинных иерархий в описаниях последующих авторов — прп. Никиты Стифата (*Nic. Steth. De hierar.* 22 / Éd. par J. Darrouzès. Paris, 1961. SC 81. P. 326) и прп. Петра Дамаскина (*Petr. Dam. De differentia cogitationum et applicationum // Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν.* Т. 3. Ἀθήνη, 1976. Σ. 110:23—27) и от семичинной церковной иерархии, упомянутой в трактате прп. Григория Синаита «О четырех иерархиях» (*Greg. Sin. De quattuor hierar.* 3:5—8 // *Rigo A. Il monaco, la chiesa e la liturgia: I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita.* Firenze, 2005. P. 4), в любую из которых входили представители высшего церковного клира — епископата. В «Похвальном слове» епископ не входит в состав церковной иерархии, но находится над ней, чем еще сильнее подчеркивается особое значение его служения.

³⁴ *Συνεστῶτες* — букв. «стоящие вместе». Здесь, вероятно, имеются в виду оглашенные, молвившиеся на Литургии вместе с верными и покидавшие церковь перед Евхаристическим канонам, или кающиеся последнего чина, которым позволялось присутствовать на всей Литургии и молиться с верными без права причащения.

И вот — дабы достичь, наконец, и до Архиерея, о котором речь в сем слове, — подобно тому как все Чины Ангельской Иерархии получают все благодатные дарования от высочайшего Бога, так и здесь все чины церковной Иерархии принимают благодать от Архиерея. И хотя Бог есть пребезначальное начало и причина каждой Иерархии, все-таки Он, очевидно, пожелал, чтобы то место, которое занимает в Небесной Иерархии Он Сам, в дольней Иерархии занимал Архиерей. Это значит, что как там Бог является тайноначальником всех дарований, которыми блаженно наслаждается горняя Иерархия Ангелов, так здесь Архиерей является источником всех благодеяний и одушевленной сокровищницей Божественных Даров, последовательно передаваемых, как мы уже сказали, всем церковным Чинам.

Итак, из такого положения вещей следует, что первообразом Архиерея может быть Сам Бог. Каков дар, каково достоинство, каково величие Архиерейства! Кто же из верных теперь не видит, что Архиерей является одушевленным образом Бога и что он представляет собой подобие Бога в Церковной Иерархии? Поэтому и упомянутый ранее тайноводец Дионисий в одном месте говорил об этом Архиерее: «Иерарх, благодаря уподоблению Богу *желающий, дабы все люди спаслись*³⁵»,³⁶ — и в другом: «Итак, мы говорим, что существует благодать Божественного блаженства, всегда одинаково и так же обладающая благодетельными лучами собственного света и щедро распространяющая их [лучи] во все умственные очи»³⁷. «Запечатлевая подражание ей, божественный Иерарх щедро простирает на всех световидные лучи своего божественного учительства»³⁸.

Поистине велико это достоинство! Бог небесный, Бог, исполненный славы и исполненный бессмертия, при всем том благоволил поставить Архиерея в церковной Иерархии Своим собственным местоблюстителем.

³⁵ Ср.: 1 Тим. 2, 4.

³⁶ *Dion. Ar. De eccl. hierar.* 2, 2, 1. 70:2–3. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. ЦИ. С. 29.

³⁷ *Dion. Ar. De eccl. hierar.* 2, 3, 1. P. 74:12–14. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. ЦИ. С. 39, 41.

³⁸ *Dion. Ar. De eccl. hierar.* 2, 3, 1. P. 75:3–5. Ср. рус. пер.: Дионисий Ареопагит. ЦИ. С. 41.

лем. Бог — с Которым не сравнится никакая тварь, ибо *кто подобен Тебе, Господи?*³⁹ — тем не менее восхотел, дабы Архирей имел в себе некое подобие Ему Самому. Бог, Который, величаво устрашая, повелевает: *«Кому уподобите вы Господа? И какому подобию уподобите Его?»*⁴⁰ — тем не менее соглашается теперь, чтобы Архирей был подобием и одушевленным образом Его Божества. Поэтому можно сказать, что если в древности Он говорил устами пророка Осии: *«Я умножил видения и в руках пророков уподобился»*⁴¹, — то теперь сказал бы лучше: *«Я в руках Архиреев уподобился, потому что они представляют Мое лицо в земной Иерархии, они столь многие чистейшие зеркала Моего величия, “зеркала безупречные, приемлющие светоначалное сияние”*⁴²», как говорил божественный Дионисий⁴³. И кто же? Вещественные, тленные, связанные плотью и кровью. О, неизреченное человеколюбие! О, небесное и ни с чем не сравнимое достоинство! Теряюсь, и недоумеваю, и не знаю, чему больше удивляться — высоте ли власти, данной Архиреям, или бесконечным благости и человеколюбию Бога, восхотевшего передать смертным такой высочайший дар.

И царское достоинство, конечно, велико, поскольку превосходит все прочие мирские высокие звания, однако в сравнении с достоинством Архирея оно, по слову божественного Златоуста, оказывается нижайшим⁴⁴. Ведь в то время как царь властвует над телами, то Архирей — над душами; царь воюет с телесными врагами при помощи телесных колесниц, а Архирей ополчается на невидимых врагов, на самые *начальства и власти, на самих мироправителей тьмы века сего*, против самих *злых духов*⁴⁵ с духовными колесницами. К царю имеют отношение все телесные и государственные вещи, а к Архие-

³⁹ Исх. 15, 11.

⁴⁰ Ис. 40, 18.

⁴¹ Ос. 12, 10.

⁴² У Ареопажита — «луч».

⁴³ Ср.: *Dion. Ar. De cael. hierar.* 3, 2. P. 18:3–4. Рус. пер.: *Дионисий Ареопажит*. НИ. С. 33.

⁴⁴ Ср.: *Jo. Chrys. De sacerdotio* 4, 1:44–46 (éd. par A.-M. Malingrey. Paris, 1980. SC 272. P. 228. TLG 2062/85). Рус. пер.: «...за (царствование) ответственность пред Богом не такова, какова за священство» (*Иоанн Златоуст, свт. Шесть слов о священстве*. С. 439; 6, 2:2–5).

⁴⁵ Ср.: Еф. 6, 12.

рею — духовные и небесные. Хотя Архиерей целует десницу царя, однако царь венчается от Архиерея и получает его благословение. И, если сказать кратко, насколько духовные вещи превосходят телесные, а небесные — земные, настолько и Архиерейство превосходит царство.

Есть у нас и более высокое сравнение — Архиерея и Ангелов. Воистину, велико достоинство Ангелов, потому что это *служебные духи, посылаемые на служение*⁴⁶, потому что это *огнь пламенеющий*⁴⁷, потому что они непосредственно принимают божественные и блистательные (πλησιφαις) осияния Трисолнечного Богоначалия. Но что касается власти, которую получили Архиереи, отпускать и вязать грехи, что касается силы, которую они имеют для преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа, то в этом отношении, конечно, они превосходят даже Ангелов: «*Кто может на земле отпускать грехи, кроме одного Бога?*»⁴⁸. И однако, Архиереи почтены этой высочайшей властью и силой. «*Людям, живущим на земле и еще пребывающим на ней, — говорит божественный Златоуст, — позволено распоряжаться Небесным, и они получили власть, которой не дал Бог ни Ангелам, ни Архангелам; ибо не им сказано: "что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе"*»⁴⁹⁵⁰. К тому же, кто из Ангелов может, не говоря, войти внутрь, но даже проникнуть к тем ужасным и страшным Тайнам, которые Архиерей и руками своими раздробляет, и своими устами ест и пьет, — к

⁴⁶ Евр. 1, 14.

⁴⁷ Ср.: Евр. 1, 7.

⁴⁸ Мк. 2, 7.

⁴⁹ Мф. 18, 18.

⁵⁰ *Jo. Chrys. De sacerdotio* 3, 5:9–14. Р. 148. Ср. рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Шесть слов о священстве. С. 417–418. См. также продолжение цитаты (*Jo. Chrys. De sacerdotio* 3, 5:14–26. Р. 148): «*Земные властители имеют власть связывать, но только тело; а эти узлы связывают самую душу и проникают в небеса; что священники совершают на земле, то Бог довершает на небе, и мнение рабов утверждает Владыка. Не значит ли это, что Он дал им всю небесную власть? Имже, — говорит (Господь), — отпустите грехи, отпустятся; и имже держите, держатся (Ин. 20, 23). Какая власть может быть больше этой? Отец суд весь даде Сынови (Ин. 5, 22); а я вижу, что Сын весь этот суд вручил священникам. Они возведены на такую степень власти, как бы уже переселились на небеса, превзошли человеческую природу и освободились от наших страстей» (С. 418).*

тем, в которые, по Писанию, «*желают проникнуть Ангелы*»⁵¹? И так, в этом Архидиакона превосходит даже самих исключительных Ангелов. Кроме того, он носит на себе подобие Бога в церковной Иерархии, согласно нашему первому пункту.

Но что я говорю подобие Бога? Богом называет Архидиакона Закон Божий. «*Богов не злословь*», — говорит одно место Писания⁵², которое объясняет божественный Златоуст следующим образом: «Почтенных Священством закон называет Богами»⁵³. Тех, говорит, кого Бог почтил достоинством Священства, закон именует Богами, как он Моисея назвал Богом для Фараона: «*Вот, Я поставил тебя Богом Фараону*»⁵⁴. И если уж Святой говорит здесь, что Священников так называет закон, то тем более это должно относиться к Архидиаконам, которые являются родоначальниками, рукополагающими Священников.

Это же самое следует как из посредничества, так и из слов Иисуса Христа, Сына Божия. Господь Иисус Христос сказал Своим Святым ученикам и Апостолам: «*Слушающий вас Меня слушает. Кто принимает вас, принимает Меня*»⁵⁵. Он как бы произнес следующее: «О, ученики Мои! Кто слушает вас, слушает Меня Самого, и кто принимает вас, принимает Меня Самого. Потому что вы — Мои собственные местоблюстители, вы представляете Лицо Мое, и вы будете представлять собой в Моей Церкви Мои собственные образ и подобие». Поистине, так, на самом деле, и есть. Апостолы были одушевленными образами Сына Божия и занимали место за (ἀντὶ) Самого Иисуса Христа. Об этом свидетельствует и Апостол Павел, говоря: «*Итак, мы — посланники за (ὑπὲρ) Христа*»⁵⁶, то есть мы являемся посредниками за (ἀντὶ) Христа, а именно, занимая Его место и нося на себе Его образ, вас просим. И Златоречивый, толкуя это изречение,

⁵¹ 1 Пет. 1, 12.

⁵² Исх. 22, 28 (22, 27 — в переводе LXX). Ср. синод. пер.: «Судей не злословь».

⁵³ Ср.: *Jo. Chrys. Exp. in Ps. 137. PG 55, 407:52–53*: «В Писании иерей обычно называется и ангелом, и богом» (Ἐθὼς γὰρ τῆ Γραφῆ καὶ ἄγγελον καλεῖν τὸν ἱερέα καὶ θεόν).

⁵⁴ Исх. 7, 1.

⁵⁵ Лк. 10, 16; Мф. 10, 40.

⁵⁶ 2 Кор. 5, 20. Ср. синод. пер.: «Итак, мы — посланники от имени Христова».

говорит: «Итак, мы — посланники за Христа, значит вместо Христа, потому что мы стали восприемниками Его дел»⁵⁷. Таким образом, и Архиереи, как преемники Апостолов, являются местоблюстителями и образами Иисуса Христа.

А преемство, которое Архиереи приняли от Апостолов, представляет великий и божественный Григорий Солунский [Палама] при помощи одного наиболее подходящего сравнения. Апостолы, говорит он, в день Пятидесятницы приняли Духа Святого в виде огненных языков и некоторым образом зажглись, как множество чистых свечей, от Небесного пламени Его божественной и освящающей благодати. Итак, как от одной свечи может зажечься другая, от другой — третья и так далее, вплоть до огромного их количества, таким же образом и Архиереи, как множество новых свечей, зажглись от тех первых светильников — Апостолов и наполнились всеблаженными лучами просвещающих дарований Святого Духа, которые они передают всей Христовой Церкви⁵⁸. И потому, посредством этого передаваемого ими дара, они удостаиваются представлять в церковной Иерархии образ и подобие Сына Божия. «Эту, — говорит [свт. Григорий Палама], — Благодать Божию, и этот Дар, и просвещение Святого Духа призван изливать на Церковь⁵⁹ каждый из Архиереев»⁶⁰.

Мы можем доказать это и из подобия [архиерейского служения] посредничеству, совершаемому ныне Сыном Божиим перед Своим Небесным Отцом для помилования всего мира. Божественный Апостол в послании к Римлянам говорит: «Христос умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас»⁶¹. Это посредничество, согласно божественному Кирилу, относится к Его человечеству и связано с Его Архиерейским достоинством. «Слово “ходатайству-

⁵⁷ Jo. Chrys. In ep. 2 ad Corinthios 11, 3. PG 61, 477:51–53. Ср. рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 10. Кн. 2. Толкование на 2-е послание к Коринфянам. Бес. 11, 3. СПб., 1904. С. 575.

⁵⁸ Ср.: Greg. Pal. Hom. 24, 10:1–13 (ed. P. K. Chrestou. Thessalonica, 1985 (Ελληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 76). TLG 3254/8).

⁵⁹ Выражение «на Церковь» добавлено прп. Никодимом.

⁶⁰ Ср.: Greg. Pal. Hom. 24, 11:1–5.

⁶¹ Рим. 8, 34.

ет” сказано о Его человечестве, поскольку Он был Архиереем. Ибо “Ты, — говорит псалмопевец, — *Иерей во век*”⁶²,⁶³. Теперь, подобно тому как Иисус Христос посредством Своей обоженной и нетленной плоти ходатайствует к Богу в горних, так сходным образом и Иерей посредством бескровного и пресвятого Священнодействия тех же самых Собственных, ставших нетленными, Тела и Крови Иисуса Христа ходатайствует к Богу здесь в дольних. Итак, в силу этой схожести или даже тождественности посредничества, которое и Иисус Христос в горних, и Архиерей в дольних совершают перед Богом и Отцом, следует, что Архиерей представляет собой подобие Иисуса Сына Божия. А поскольку и Тот — Архиерей, и этот — Архиерей, и Тот — *посредник между Богом и человеками*⁶⁴, и этот; и если Аарон и другие Архиереи ветхого закона были отпечатком и образом Иисуса Христа⁶⁵, как изъясняет Кирилл Александрийский, при всем том, что они приносили в жертву быков и козлов и других бессловесных животных⁶⁶, то как же не считать справедливым, что Архиереи Новой Благодати представляют собой образ Сына Божия в Церкви как приносящие вместе с Ним одну и ту же с Ним жертву? Здесь полезно привести и такое Златоустово речение: «Итак, как многократно приносимый одно Тело есть, а не многие тела, так и одна жертва. Архиереем нашим является тот, кто приносит очищающую нас жертву. Ее, тогда принесенную, мы приносим и ныне, не претерпевшую умаления»⁶⁷. А если Архиереи носят в себе подобие Сына Божия, то очевидно, что они носят и подобие Бога, согласно нашему первому пункту.

⁶² Пс. 109, 4.

⁶³ Ср.: *Cyr. Alex. Homiliarum incertarum fragmenta*. In D. Jo. ev. (ed. P. E. Pusey. Oxford, 1872. P. 468:8—10. TLG 4090/12); *Cyr. Alex. Comm. in Is.* PG 70, 517B:9—15.

⁶⁴ 1 Тим. 2, 5.

⁶⁵ Ср.: *Cyr. Alex. Comm. in Jo.* 17.9 (ed. P. E. Pusey. Oxford, 1872. Vol. 2. P. 688:18—19. TLG 4090/2): «и архиерей по закону стал в своем собственном образе Священноделателем выше закона» (*καὶ ὁ κατὰ νόμον ἀρχιερεὺς τὸν ὑπὲρ νόμον ἱεροουργὸν ἐν ἰδίῳ γέγραφε σχήματι*).

⁶⁶ Ср.: *Cyr. Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate.* PG 68, 684C:9—12.

⁶⁷ *Jo. Chrys. In ep. ad Hebr. hom. 17, 3.* PG 63, 131:40—45. Ср. рус. пер.: *Иоанн Златоуст*, свт. Творения. Т. 12. Кн. 3. На послание к Евреям. С. 153.

Поистине неизъяснимо и непостижимо это принимаемое верой отношение и подобие, которому всемудрейший и Владыка всех Бог благоволит быть между Небесным и земным, между служителями Господа и Самим тем же самым Богом! Как будто бы дело, которое совершает Архиерей здесь в дольних на земле, то же самое утверждает и Бог в горних на Небе. Это означает, что если повелевает Архиерей, чтобы кто-либо оставался связанным на земле, то он тотчас связан и на Небе. Если говорит, что такой-то разрешается на земле, и одновременно он разрешен и на Небе. У божественного Златоуста есть высказывание и об этом: «Что священники совершают в дольних, то Бог постановляет в горних, и мнение рабов утверждает Владыка»⁶⁸. И если это относится к просто к Иереям, то намного более — к Архиереям. Здесь, поистине, мною овладевает огромное восхищение превосходством архиерейской власти. Бог говорит через Пророка: «*Небо небес Господу, землю же дал сынам человеческим*»⁶⁹. Однако во власть Архиереев Он дал и небо, что явствует из того, что они, прося и умолив Бога в молитвах, оттуда свыше своими призываниями низводят в Таинства Благодать Святого Духа. Но что мне говорить только о небе и земле? Даже преисподнюю ада Он дал во власть Архиереев, поскольку они своими ходатайствами к Богу и приносимыми ими бескровными священнодействиями могут помочь находящимся в аду душам. «*Проси, — говорит Исаия Ахазу, — себе знамения у Господа Бога твоего в глубине или на высоте*»⁷⁰.

Попроси теперь, Христианин, говорю тебе и я, попроси и ты знамения в глубине или на высоте, в небе или на земле, на земле или в аду, и найдешь, что Архиерей достигает всюду. Попроси знамения на небе — и увидишь, что он, как Илия, низводит оттуда Небесный и Божественный огонь Святого Духа. Попроси знамения на земле — и увидишь, как он разрешает и связывает грехи живых людей. Попроси знамения в аду — и увидишь, как он помогает находящимся там душам умерших. И если это правда — а мы верим, что это так, — то, следовательно,

⁶⁸ *Jo. Chrys. De sacerdotio 3, 5:17–19. P. 148. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Шесть слов о священстве. С. 426.*

⁶⁹ Пс. 113, 24.

⁷⁰ Ср.: Ис. 7, 3.

Архиерейство держит в своей руке все части мира, и все коленопреклоняются перед ним: небесные, земные и преисподние, как они преклонят колена перед Сыном Божиим, по слову Апостола: «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних»⁷¹. Видите преимущества? Видите почести? Видите величие Архиерейства? Стало быть, ты, Архиерейство, являешься одушевленным образом Божества, ты посредник между Богом и людьми, и, наконец, ты представляешь собой подобие Бога в церковной Иерархии.

Христиане, к чему мне далее распространять свою речь? Вот перед нами стоит одушевленное изображение Архиерейства, Архиерей Божий, Иерарх и начальник церковной Иерархии, второе солнце умопостигаемой тверди, то есть божественнейший Владыка и Пастырь этой епархии, посредник между Богом и людьми, местоблюститель Иисуса Христа. Вот, вот он сам, облаченный в архиерейские одежды и окруженный различными чинами Иереев и Дяконов, без других многих доказательств являет каждому, что он представляет лицо и подобие Бога в церковной Иерархии. Видите тот сверкающий стихарь, который он носит? Он указывает на присущую ему ангельскую чистоту и светлость. Видите ту золотую епитрахиль? Она означает богатую Благодать Святого Духа, изливающуюся на него сверху донизу, которой он весь, и душой и телом, облагодатствован, всецело благоухая. Видите священный пояс, который он носит? Он являет свойственную ему целомудренную и непорочную жизнь. Видите на нем поручи? Они намекают, что он носит на руках своих Страдания и узы Иисуса Христа и готов пострадать и умереть, если к этому призовет необходимость, за вас, свое стадо, как и Христос умер за него. Разделенный саккос, который он носит, означает сотканный свыше⁷² хитон Христа, который, поскольку его разодрали еретики, своими православными учениями снова сшили святые Архиереи, каковым и он, в случае необходимости, обещает подражать. Тот омофор, который он носит на плечах, свиде-

⁷¹ Флп. 2, 10.

⁷² Здесь прп. Никодим, кажется, намеренно изменяет выражение «весь тканый сверху» (ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ἄλου) (Ин. 19, 23) на словосочетание «сотканный свыше» (τὸν ἄνωθεν ὑφαντόν).

тельствует, что он удерживает на своих плечах все ваши немощи, тяготы и все страсти, страдает вместе с вами и помогает вам. И подобно тому как Христос взял на Свои плечи заблудшую овцу и вознес ее на Небо, так и он, в подражание Иисусу Христу, как Его преемник, обещает, что поднимет вас при помощи своего учения и доброго примера на плечи и доставит всех на Небо. Потому и говорится, когда он надевает омофор: «На рамах, Христе, заблудшее взял естество, вознесшись Богу и Отцу принесл еси»⁷³. Та митра, которую он возлагает на свою голову, показывает высшее и божественное достоинство, которое он имеет в Церкви, и в то же время напоминает о том, что и он имеет своим главой Христа и находится под Его властью и законами. Это разъясняет и божественный Златоуст, говоря: «Поскольку архиерей был главой народа, то становящемуся главой всех надлежало иметь над своей главой власть, ибо независимая власть невыносима, а если имеет на себе символ господства над ней, управляется законом. Итак, он (т. е. закон) повелевает, чтобы голова не была обнажена, но покрыта, дабы глава народа понял, что и у него есть глава ..., что, властвуя над всеми, он находится во власти закона, что, являясь законоположителем для всего, он сам от закона получает предписания»⁷⁴»⁷⁵.

Тот пастырский жезл, который он держит в своих руках, показывает, что он — ваш Пастырь, и вами руководит, и направляет вас, как овец, на благою пажить добродетелей и добрых дел. Он собирает вас в ограду Иисуса Христа — как здесь в ограду дольней Церкви, так и в ту Небесную и истинную ограду Рая, — не позволяя ни одной овце из вас отделяться и удаляться, чтобы ее не поглотил умопостижимый волк — диавол. Но также своим учительством он старается привести

⁷³ Триодь Цветная. М., 1992. С. 192. Греч. текст: Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον. Ρώμη, 1883. Σ. 319. Эти слова одного из тропарей седьмой песни канона на Вознесение читаются при облачении архиерея на возложение омофора.

⁷⁴ Окончание цитаты, предлагаемое при. Никодимом (πάντα νομοθετῶν καὶ ὑπὸ τοῦ νόμου νομοθετούμενος), отличается от цитируемого текста из свт. Иоанна Златоуста (πάντα λογοθετῶν καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου νομοθετούμενος) с сохранением общего смысла.

⁷⁵ Jo. Chrys. Hom. de legislatore 4. PG 56, 404:3–10, 15–17. Ср. рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 6. Кн. 2. Беседа о том, что один Законодатель Ветхого и Нового Заветов, также об одежде священника, и о покаянии. С. 707.

во ограду Христову и чужих овец, чтобы составить одно стадо с единым Пастырем⁷⁶ — Христом.

Панагия со многими драгоценными камнями, которую он носит на груди, являет тот наперсник Аарона, в котором было двенадцать камней с именами двенадцати колен и через который были являемы свидетельство и истина. Ею он показывает вам, что имеет в своем сердце всех вас, его стадо, любит вас всегда и видит недремлющим оком и вас, и все суды ваши, как сказано: «*На наперсник судный возложи свидетельство и истину*⁷⁷, и они будут у сердца Ааронова, когда будет он входить [во Святылице] перед Господом; и будет Аарон всегда носить суды сынов Израилевых на груди перед Господом всегда»⁷⁸.

А мантия с реками⁷⁹, которую он носит, означает, что он изливает на всех, словно потоки, Благодать Святого Духа. Золотые наплечники на мантии указывают на Ветхий Завет и Новый Завет, изучая которые, он источает струи своего божественного учения и напоет им все царственное священство Христово.

Предносимая ему свеча обозначает, что он как иное солнце сияет перед людьми своими добрыми делами и добродетелями и передает всем просвещение, дабы они видели путь, ведущий в жизнь вечную, и что как *столп огненный*⁸⁰ он ведет новый Израиль в обетованную землю горного Иерусалима. Очень уместно сказал об этом Исидор Пелусиот: «*Бог возжигает светильник — Иерея — и поставляет его на свещнице светоносной кафедры, чтобы он молниевидно просвещал Церковь, избавляя догматы и деяния от тьмы, и народы, видя лучи животворного сияния, направлялись бы к ним и прославляли Отца Светов*»⁸¹.

⁷⁶ Ср.: Ин. 10, 16.

⁷⁷ В синод. пер. вместо «свидетельство и истину» — «урим и туммим».

⁷⁸ Исх. 28, 30.

⁷⁹ Имеются в виду голубые полосы, украшающие мантию.

⁸⁰ Ср.: Исх. 13, 21–22.

⁸¹ У св. Исидора Пелусиота удалось найти цитату с более общим смыслом — о передаче просвещения свыше без упоминания о посредствующей роли священника (*Isid. Pelus.* Ep. 1470:155–160 / Éd. par P. Evieux. Paris, 2000. SC 454. P. 126. TLG 2741/2): «Если вы будете так жить и зажжете яркий светильник добродетели, тогда вам явится с небес Божественное сияние Христово и привлечет к себе, открывая вам и Царствие Небесное, и находящееся в нем пресветлое достоинство святых».

А чины Иереев и Дяконов, окружающие его в Святом Алтаре в трепетный час совершения Божественного Священнодействия, обозначают Чины Ангельские, которые на Небесах окружают Бога. В это трепетное и страшное время мне, крайне изумленному, кажется, что я вижу некое светлое облако, как оно сошло и осенило весь священный и Святой Престол, и что внутри облака присутствует Сам Бог, дабы освятить Своей освящающей Благодатью и силой Честные и Святые Дары, как некогда сошел Он в облаке на гору Синай. Вижу также и Архиеерея, как он входит внутрь облака и таинственно беседует с Богом, словно другой Моисей, весь измененный, весь обоженный. Предстоит он пред Богом по природе как другой Бог по благодати, священнодействующий и тайнодействующий животворящее Тело и Кровь Сына Божия, посредник между Богом и людьми. И Благодать от Бога он низводит на вас, свое стадо, ваши же молитвы, наоборот, возносит к Богу. И так он вас очищает, вас просвещает и ведет вас к совершенству. Таким образом он вас питает, вас воодушевляет и вас оживотворяет. Одним словом, он дарит вашим душам вожделенное спасение. О, неизреченное величие дара, который вы, возлюбленные мои братья, сподобляетесь получать благодаря такому Владыке! О, Небесная благодать, которой вы приобщаетесь через него! Я ублажаю вас за великое и неизъяснимое счастье, которое вы улучили, удостоившись такого Пастыря, такого любвеобильного отца, такого небесного посредника и ходатая. К нему по праву можно отнести все те щедрые и удивительные похвалы, которые некогда были обращены Премудрым Сирахом к Онии, великому Архиеерею: *«Как величествен был он среди народа, при выходе из завесы храма! Как утренняя звезда среди облаков, как луна полная во днях, как солнце, сияющее над храмом Всевышнего, и как радуга, сияющая в величественных облаках, как цвет роз в весенние дни, как лилии при источниках вод, как ветвь ливана в летние дни, как огонь с ладаном в кадилнице, как кованный золотой сосуд, украшенный всякими драгоценными камнями, как маслина с плодами, и как возвышающийся до облаков кипарис. Когда он принимал великолепную одежду и облекался во все величественное украшение,*

то, при восхождении к святому жертвеннику, освещал блеском окружность святилища»⁸².

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

И еще, братья мои Христиане, удостоившиеся иметь такого любвеобильного Отца, такого привратника Неба, который имеет власть заключить его для нераскаянных и, напротив, отворить его для кающихся, неужели несправедливо, чтобы вы оказывали такому Архидиакону всяческое почтение, всяческое благоговение и всяческую подобающую Владыке честь? Если сами Небесные Ангелы благоговейт перед вашим Архидиаконом и, пораженные столь все превосходящим его достоинством, со многим изумлением и трепетом окружают его в страшный час совершения Таинств, то сколь же вы, его подданные, вы, его стадо, вы, его чада, должны почитать его как своего Владыку, слушаться его как своего Пастыря и сердечно любить его как своего Отца? Если египтяне, народ нечестивый и неверный, воздавали своим верховным Жрецам (Архидиакон) честь как Богам и потому называли их иногда всебожественными, поскольку они объявляли свои суждения и решения всему народу, иногда тривеликими, то есть трижды величайшими, — то насколько более вы, Христиане, народ святой⁸³ и Богобоязненнейший, должны оказывать своему Архидиакону уважение и всякого рода почести? О царе Александре Иосиф [Флавий] рассказывает, что когда он въехал на коне в Иерусалим и увидел Иадду Архидиакона, облаченного в архиерейские одежды, который вышел ему навстречу, он был поражен его видом. Ему показалось, что это некий Бог, и он тотчас со страхом и трепетом слез со своего коня и поклонился ему, вплоть до земли⁸⁴.

⁸² Сир. 50, 5–12.

⁸³ 1 Пет. 2, 9.

⁸⁴ Иосиф Флавий в своей книге «Иудейские древности» (*Io. Flav. Ant. Jud.* 11, 317:1–339:4 / Ed. V. Niese. Berlin, 1892. TLG 526/1) приводит подробный рассказ о посещении Иерусалима Александром и о почестях, которые оказал ему первосвященник. Согласно его рассказу, еще во время осады Тира Александр направил первосвященнику письмо, в котором потребовал прислать ему подкрепление и провиант, а

Пусть услышат это те из вас, кто не оказывает чести своему Архиепископу, пусть услышат и устыдятся примера язычника, гордого царя. Александр считался единоначальным властителем вселенной, грозой Азии, победителем и обладателем трофеев стольких и стольких царей, и при всем этом до поверхности земли он поклонился перед Архиепископом. И каким Архиепископом? Евреев. Великое чудо!

И теперь некий Христианин, при всем своем ничтожестве, при всей своей низости, не желает все же подчиниться высоте Архиепископства, но бесчестит его и презирает. Кого? Своего собственного Архиепископа. Кого? Своего собственного Пастыря. Кого? Своего собственного Отца, который возродил его водой и Духом, который вскормил его Телом и Кровью Христа, который соделал его сыном Бога из сына греха и на котором утверждается вся его надежда на спасение. И без него невозможно ни спастись, ни стать полноценным Христианином. Увы такому пренебрежению! Горе такому нечестию! Явным неистовством называет божественный Златоуст пренебрежение к Архиепископскому сану: «Очевидное неистовство — презирать таковую власть, без которой нам невозможно получить ни спасение, ни обетованные блага»⁸⁵.

Но зачем мне рассказывать о египтянах и александрийцах? Сам Бог почтил Архиепископов более чем кого-либо другого, и это вы ясно можете увидеть в Священном Писании. Архиепископ Аарон и Мариам, сестра его, оба допустили одну и ту же ошибку, потому что оба они ругали

также уплатить налоги, которые до этого выплачивались Дарию. Первосвященник Иаддуй ответил ему, что он связан клятвой верности Дарию и не сможет нарушить ее при его жизни. После захвата Тира и Газы Александр отправился в Иерусалим. Первосвященник в сопровождении большой свиты из числа священнослужителей и жителей города встретил его на Горе Сафа, откуда открывается вид на Иерусалим и Храм. Финикийцы и хуфейцы, сопровождавшие царя, полагали, что разгневанный неповиновением Александр велит разграбить город и предать первосвященника позорной смерти. Однако, когда царь увидел Иаддую в первосвященнических одеждах и с золотой табличкой на груди, на которой было имя Господне, он низко ему поклонился и приветствовал. На вопрос приближенных царя, в чем причина его такого необычного поведения, он ответил им, что образ первосвященника явился ему во сне еще в Македонии, призвал его пойти на войну с Дарием, обещал помогать и предсказал ему победу.

⁸⁵ *Jo. Chrys. De sacerdotio* 3, 5. P. 5:35–37. Ср. рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт. Шесть слов о священстве*. С. 426.

и обвиняли своего брата Моисея за то, что он взял себе жену эфиоплянку. «И упрекали Мариам и Аарон Моисея за жену эфиоплянку, которую он взял»⁸⁶. Но при всем этом, Бог наказал за это осуждение одну только Мариам, которая вся покрылась проказой и была затем изгнана за пределы стана, а Аарона, хотя и подлежащего той же каре, Бог, однако, совсем не стал наказывать. Но почему Ты так поступил, Господи? Разве Ты не праведен и не возлюбил правду⁸⁷? Почему же Ты творишь такую несправедливость? Нет и нет, — отвечает святой Кирилл Александрийский, — Бог не совершил несправедливости, но, уважая достоинство Архиерейства, которым обладал Аарон, не наказал его, чтобы не подать примера людям пренебрегать им. «Осудив вместе с Мариам, Аарон не был поражен проказой для общей пользы, хотя и должен был понести равное наказание, потому что честно пред Богом и велико обладание Священством. Итак, благодаря ему по видимости избежав позора предстать перед всеми в проказе, он еще более был мучим печалью о потерпевшей такую участь»⁸⁸.

Я уже не говорю о том, сколько почтил Бог того же Архиерея Аарона чудом с его жезлом, который, будучи сухим, пустил миндали⁸⁹; как возвеличил его тою многоценной, щедро украшенной и поистине богославной одеждой, когда повелел облечь его в нее. А именно — в нижний голубой подир, в жесткую льняную ризу, в стяжной (т. е. состоящий из двух половин) хитон, или ефод, возложил на него наперсник судный с двенадцатью камнями в четыре ряда, митру из виссона и золотую дощечку, на которой было написано имя Божие из четырех букв: Иегова. Он украсил края его одежд позвонками и помпонами, почтил его и многими другими украшениями⁹⁰ — одним словом, всем другим, чем

⁸⁶ Числ. 12, 1.

⁸⁷ Ср. Пс. 10, 7: «Яко праведен Господь, и правды возлюби, правоты виде лице Его».

⁸⁸ *Cyr. Alex. Glaphyra in Pentateuchum. In Numeros 3. P. 69, 601D:5–10. Ср. рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия. На книгу Чисел. О Христе и иудейской синагоге 3. М., 1887 (ТСО 54. Кн. 3). С. 243.*

⁸⁹ См.: Числ. 17, 6–10. Согласно LXX: Числ. 17, 21–25.

⁹⁰ См.: Исх. 28, 2–43.

Он хотел показать людям, насколько ценно перед Ним достоинство Архиерейства. И когда кто-либо намеревался восстать против него или его бесчестить, Он тотчас посылал таковому и наказание. Так Бог наказал восставших против него Дафана и Авирона, под которыми расступилась земля и поглотила их живыми⁹¹. Потому и Псалмопевец, размышляя об этом быстром Божиим возмездии презревшим Аарона, говорил: «*Моисей и Аарон во Иерях Его... Боже, Ты милостив был к ним и мстил на вся начинания их*»⁹².

Так научитесь из сказанного и вы, братья мои Христиане, почитать вашего Архиерея как своего спасителя и благодетеля. Если вы должны почитать и уважать ваших Священников, как повелевает Сирах: «*Всею душою твоею благоговей пред Господом и священников Его чти*»⁹³, — то насколько более вам следует чтить своего Архиерея? Ведь через него вы имеете Богопознание и благочестие. От него вы получаете все Таинства нашей Веры: Крещение, Миропомазание, Причащение, Брак, Покаяние, Священство и Елеосвящение. Честь и слава, которые вы воздаете ему, восходят к Богу, как говорит божественный Златоуст: «Почтение к Священникам к Владыке всех восходит»⁹⁴. А если к Священникам, то насколько более к Архиереям? Ведь вы находитесь в его руках — и живые, в настоящей жизни, и по смерти, в жизни иной. Благодаря ему вы получаете исцеление от душевных немощей и достигаете вечного спасения. Да, возлюбленные мои братья, малые и большие, священнослужители и миряне, слушайте все этого наставника (игумена) и вашего Архиерея, как заповедует вам Павел, потому что и он бодрствует о вашем спасении, как если бы он должен был дать отчет вместо вашего отчета в день Судный, и потому что когда вы подчиняетесь ему, тогда и он с радостью исполнит свое дело, а именно — позаботится о ваших душах: «*Повинуйтесь*

⁹¹ См.: Числ. 16, 30–33.

⁹² Пс. 98, 6–8.

⁹³ Сирах. 7, 31.

⁹⁴ У свт. Иоанна Златоуста неоднократно встречается формула «честь восходит к Владыке» или «к Богу», которая по крайней мере в двух случаях подразумевает священство и архиерейство. См.: *Jo. Chrys. In ep. 2 ad Timotheum hom. 10. PG 62, 660:46–51.*

наставникам вашим и будьте покорны, ибо они неусыпно пекутся о душах ваших, как обязанные дать отчет; чтобы они делали это с радостью, а не вздыхая»⁹⁵.

Да, снова и часто я умоляю вас, явите, братья мои, ему всякую сыновнюю покорность как чада послушания⁹⁶, и пусть он будет для вас образом и подобием Бога и Господа нашего Иисуса Христа. И не делайте ничего без его ведома, как и он ничего не должен делать без ведома Бога, как говорят богоносный Игнатий и божественный Златоуст: «Поэтому один из великих древних мужей, Игнатий по имени, украшенный Священством и Мученичеством, в письме к одному Священнику сказал: “Пусть ничего не происходит без твоего ведома, но и ты ничего не делай без ведома Бога”»⁹⁷. Тогда и вы, с его помощью, удостоитесь стать наследниками вечных благ, чего да сподобимся все мы по Благодати Христовой. Аминь.

Перевод с греческого, вступительная статья и примечания
иеромонаха Леонтия (Козлова)

ЛИТЕРАТУРА

- Дионисий Ареопагит. НИ — Дионисий Ареопагит. О Небесной Иерархии / В переводе М. Г. Ермаковой. СПб., 1997.
- Дионисий Ареопагит. ЦИ — Дионисий Ареопагит. О Церковной Иерархии / В переводе Г. М. Прохорова. СПб., 2001.
- Иоанн Златоуст, свт. Шесть слов о священстве — Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 1. Кн. 1–2. СПб., 1895.
- Леонтий (Козлов), иером. 2004 — Леонтий (Козлов), иером. Преподобный Никодим Святогорец (1749–1809): Житие и творческое наследие. СПб., 2004 (канд. дисс.).

⁹⁵ Евр. 13, 17.

⁹⁶ 1 Пет. 1, 14.

⁹⁷ *Jo. Chrys. Nom. de legislatore* 4. PG 56, 404:17–21. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 6. Кн. 2. Беседа о том, что один Законодатель Ветхого и Нового Заветов, также об одежде священника, и о покаянии. С. 708.

- Φεοκλιτ Διονισιατский, мон. 2005 — Φεοκλιτ Διονισιαтский, мон. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. М.: Феофания, 2005 (пер. с греч.: Θεόκλητος Διονυσιάτης, мон. Άγιος Νικόδημος ό Άγιορείτης. Ό βίος και τὰ έργα του (1749–1809). Αθήνα, 1990).
- La Théologie Byzantine 2002 — La Théologie Byzantine et sa tradition. II (XIII–XIX s.) / Sous la direction de C. G. Conticello et V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002 (Corpus Christianorum).
- Συμβουλευτικόν Έγχειρίδιον 1999 — Νικοδήμον τοῦ Άγιορείτου. Συμβουλευτικόν Έγχειρίδιον, ήτοι περι φυλακής τῶν πέντε αίσθήσεων. Θεσσαλονίκη, 51999.
- Τρεῖς Έγκωμιαστικοὶ Λόγοι 1991 — Τοῦ ἐν Άγίοις Πατρὸς ήμῶν Νικοδήμου τοῦ Άγιορείτου Τρεῖς Έγκωμιαστικοὶ Λόγοι. Άγιον Όρος, Ίερά Μονή Σταυρονικήτα, 1991.

КНИГА СТЕПЕНЕЙ: ШЕСТНАДЦАТАЯ МЕМРА¹

«Книга степеней»² является раннесирийским (конец IV в.) анонимным литературным памятником, состоящим из тридцати слов (сир. *mētṛē*) аскетического содержания. Исследователи уже давно отказались от тезиса, высказанного в 1926 г. издателем «Книги степеней» Михаилом Кмоско, считавшего учение «Книги степеней» мессалианским, а саму книгу — одним из немногих сохранившихся памятников этого еретического движения³. И хотя отношение «Книги степеней» к мессалианству продолжает обсуждаться и по настоящее время, не вызывает сомнений тот факт, что в ее тексте находятся созвучные осужденному учению представления и идеи, которые, однако, были развиты анонимным автором в ином направлении и занимают определенно иное место в его учении.

Наименование «Книга степеней» (сир. *ܟܬܒܬܐ ܟܠܩܪܘܢܐ*) отсутствует в рукописной традиции этого произведения. Оно было дано М. Кмоско в латинской форме «Liber Graduum» и с тех пор стало общепринятым. Ключевое слово заглавия — «степени» — восходит к корню *sleq*, имеющего значения «подниматься, взбираться, восходить». Указан-

¹ Исправлением некоторых мест переводчик обязан А. Г. Дунаеву, которому он и выражает свою признательность за внимательное прочтение текста.

² См. библиографию работ по «Книге степеней»: *Муравьев А. В.* «Книга степеней» // ИАБ. 5. № 92–111. Более подробная библиография может быть найдена в: *The Book of Steps. The Syriac Liber Graduum / Translated, with an Introduction and Notes by R. A. Kitchen, M. F. C. Parmentier.* Kalamazoo, Michigan, 2004 (Cistercian Studies Series 196). P. 365–374; там же находится обзор истории изучения этого текста.

³ Это мнение опроверг А. Выбус: *Võõbus A.* Liber Graduum: Some Aspects of its Significance for the History of Early Syrian Asceticism // *Charisteria Johanni Kopp octogenario oblato.* Stockholm, 1954 (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 7). P. 108–128. О мессалианстве см. также в кн.: *Дунаев А. Г.* Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. граес. 694). М., 2002.

ный глагол, а также его дериваты встречается довольно часто в тексте «Книги степеней»⁴, описывая путь духовного совершенствования.

Автор «Книги степеней» неизвестен. В короткой заметке, предшествующей первой мемре, о нем говорится следующее: «Хотя сей преподобный не захотел указать своего имени, ни один из писателей о нем не сообщает, и о его времени мы не знаем точно, однако из предания нам известно, что он был одним из последних учеников апостолов»⁵. Исследователи датируют «Книгу степеней» концом IV — началом V в. преимущественно по причине архаичности учения данного текста, а также из-за ряда косвенных упоминаний о преследованиях христиан язычниками, отождествляемых с гонениями шаханшаха Шапура II, которые длились с 339 по 379 гг.⁶

Место написания «Книги степеней» также нельзя точно определить. С достоверностью можно только утверждать, что это произведение появилось на территории Персидской империи⁷.

В истории сирийской литературы «Книга степеней» занимает, можно сказать, маргинальное положение, что преимущественно связано с оригинальностью учения: до настоящего времени не удалось найти ни одной цитаты из ее текста или хотя бы упоминания в позднейших сирийских произведениях⁸. Анализ рукописной традиции «Книги степеней» убедительно показывает, что эта книга циркулировала преимуще-

⁴ См., например, далее в тексте цитату из начала 19-й мемры.

⁵ Liber Graduum // Patrologia Syriaca 3 / Ed., transl. M. Kmosko. Paris, 1926 (далее — *Kmosko 1926*). Col. 1.

⁶ Такая датировка делает «Книгу степеней» одним из древнейших памятников сирийской письменности.

⁷ Единственным географическим объектом, упомянутым в «Книге степеней», является река Малый Заб (сир. ܩܝܨܐ ܕܒܝܠܐ. *Kmosko 1926*. Col. 896), протекающая на севере современного Ирака в районе городов Мосул и Киркук; этот район является одним из древних центров сирийского христианства.

⁸ Ж. Грибомон предпринял попытку показать, что определенное влияние «Книги степеней» можно проследить в «Аскетических гомилиях» сиро-яковитского богослова Филоксена Маббутского († 518 по Р. Х.), где также используются понятия «достойный» и «совершенный», которые лежат в основе учения «Книги степеней». См.: *Gribomont J. Les Homélie ascétiques de Philoxène de Mabboug et l'écho du Messalianisme // Orient Syrien 2. Paris, 1957. P. 419–432*. Исследование Грибомона не имело продолжения, и поэтому окончательный вывод о знакомстве и зависимости Филоксена от «Книги степеней»

щественно в западно-сирийских («яковитских») кругах⁹, причем зачастую рукописи содержат не весь корпус целиком, а только избранные мемры, которые могут быть приписаны Евагрию Понтийскому, Иоанну Отшельнику или прп. Макарию Великому¹⁰. Присутствие «Книги степеней» в западно-сирийской традиции и практически полное отсутствие указаний на знакомство с ней в восточно-сирийской («несторианской»), весьма вероятно, не является случайным, но в определенной мере отражает приемлемость (или неприемлемость) учения данного текста для каждой из двух основных ветвей сирийского христианства.

Деление христиан на «достойных» (сир. *ܟܬܒܐ*) и «совершенных» (сир. *ܟܬܒܐ ܥܠܝܝܢܐ*) является одной из определяющих черт «Книги степеней»¹¹, где для каждой группы описывается должный образ жизни и даются наставления о том, как достичь духовного преуспевания на избранном пути. «Достойным» автор дает «малые заповеди», отражающие общественное служение христиан (кормить голодных, одевать раздетых, посещать больных и др.), и в то же время призывает не воровать, не совершать прелюбодеяния, не клясться, не проклинать, не мстить; «достойные» должны поститься дважды в неделю и молиться три раза в день. Тем же, кто отрекся от мира и избрал безбрачие, встав тем самым на путь «совершенных», даются «великие заповеди»: не гневаться, не осуждать, стать смиренным, стяжать безграничную любовь к грешникам, постоянно поститься и молиться; одна из основных задач состоит в руководстве теми, кто находится на менее высоком духовном уровне. Так, например, путь «совершенных» описывается в

пока делать преждевременно. Тем не менее стоит отметить, что в тексте «Аскетических гомилий» нет ни одного упоминания или цитаты из «Книги степеней».

⁹ И только несколько небольших фрагментов (претерпевших преатрибуцию) свидетельствуют о присутствии (хотя и маргинальном) «Книги степеней» в восточно-сирийской («несторианской») и мелькитской (сиро-халкидонской) традиции.

¹⁰ Об этом см. подробнее: *Kessel G. A previously unknown reattributed fragment from Memra 16 of the «Liber Graduum» // Syriac Book of Steps (Liber Graduum) Volume / Ed. by R. A. Kitchen, K. S. Heal. Catholic University of America Press (в печати).*

¹¹ Об основных характеристиках так называемого «сирийского протомонашества», ключевые аспекты которого отличны от учения «Книги степеней», см.: *Кессель Г. М. Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца // БТ 38. М., 2003. С. 356–375.*

слове «О трудных ступенях на пути»: «Есть три весьма трудных ступени на сем пути, ведущем ко граду Господа нашего Иисуса. Первая: если у человека есть враги, то, хотя он и не прегрешает против них и не беспокоит их, ему должно идти к этим врагам, ненавидящим его ни за что, и примириться с ними. Вторая: нельзя трудиться ради пропитания самого себя или ради одежды для тела, и следует отказаться от всего, что имеешь. Третья: подобает человеку “*воздевать чистые руки пред Богом без гнева и лукавых помыслов*” (ср. 1 Тим. 2, 8), то есть с очищенным от греха сердцем, подобно тому как было чисто сердце нашего праотца Адама, прежде чем он преступил заповедь»¹².

По мнению исследователей, автор «Книги степеней», вероятно, был духовной главой общины, состоявшей как из аскетов, отказавшихся от всего мирского («совершенные»), так и из обычных мирян, состоявших в браке и имевших собственность («достойные»). Каждое слово «Книги степеней» было вызвано сложившейся ситуацией в общине, причем в корпусе прослеживаются изменения в оценке духовного состояния «совершенных» и «достойных», так что в результате предпочтение отдается «достойным», ревностно и усердно выполняющим свои обязанности и продвигающимся в совершенству, тогда как среди «совершенных» стало появляться все больше отступающих со своего узкого пути и переставших стремиться соответствовать своему призванию. Таким образом, «Книга степеней» является не сборником сочинений духовного содержания некоего уединившегося от мира аскета, но представляет собой свидетельство развития определенной общины (или, быть может, общин) сирийской традиции на территории сасанидского Ирана.

Несмотря на отсутствие исторических деталей, «Книга степеней» очень важна для изучения истории христианства в Персидской империи, поскольку является одним из древнейших памятников христианской сирийской письменности. Особое значение она имеет для библеистики, так как в ней использованы Диатессарон и древний сирийский перевод посланий апостола Павла¹³.

¹² *Kmosko 1926. Col. 529.*

¹³ Использованный библейский текст служит еще одним аргументом в пользу датировки «Книги степеней» концом IV — началом V в., так как именно в начале V в. на сирийском Востоке Диатессарон был повсеместно заменен на Пешитту.

Шестнадцатая мемра «Книги степеней», русский перевод которой представлен ниже, интересна тем, что в ней указывается путь дальнейшего возрастания для «совершенных». Судя по содержанию текста, автор был обеспокоен тем, что «совершенные», достигнув высокого духовного уровня, выполняя евангельские заповеди, могли решить, что они дошли до предела совершенства и продвигаться больше некуда, а тем самым — лишиться достигнутого ими. Автор же хочет указать на путь дальнейшего духовного совершенствования, целью которого является уподобление Иисусу Христу. Автор описывает тот идеал, который следует достичь, исходя из евангельских заповедей (называемых им «великими»). Необходимость духовного совершенствования описывается также в терминах превосхождения «первого и второго закона», под которыми подразумеваются предписания Ветхого Завета касательно поведения и внешней жизни и Нового Завета относительно внутренней жизни и борьбы с грехом. Превосхождение «великих и малых заповедей» ни в коей мере не является несогласием с проповедью Христа. Скорее наоборот, их исполнение должно подготовить к полному следованию явленной Христом смиренной любви. Подражание Христу научает также различению того, что в образе жизни детей и безумных является достойным примером, а что должно быть отвергнуто. Одним из основных их качеств является любовь как ко злым людям, так и к добрым. Именно такая милосердная любовь ко всему человечеству является путем уподобления Творцу, благодать Которого к творению невозможно восхвалить. От меры самоистощения в этом мире зависит последующее прославление и пребывание со Господом.

ШЕСТНАДЦАТАЯ МЕМРА. О ТОМ, КАК ЧЕЛОВЕК
[МОЖЕТ] ПРЕВЗОЙТИ ВЕЛИКИЕ ЗАПОВЕДИ¹⁴

1. [Эта мемра о том], каким образом человек [может] превзойти великие заповеди благодаря любви. Если желаешь, то слушай меня, и я покажу тебе, как ты [можешь] возрасти и подняться даже над этими великими заповедями. Господь наш сказал тебе: «*Ударившему тебя по щеке подставь и другую*»¹⁵, — а ты подставь ему все свое тело, и [тогда] станешь больше того, кто подставил только щеку. [Господь] сказал тебе: «*Кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два*»¹⁶, — а ты иди больше указанного, и [тогда] станешь больше того, кто пошел в соответствии с тем, как заповедано. [Господь] сказал тебе: «*[Прости согрешающему] до седмижды семидесяти раз*»¹⁷, — а ты не ищи возмездия ни за одно прегрешение, и [тогда] станешь больше того, кто простил только до седмижды семидесяти раз. [Господь] сказал тебе: «*Не судите, и не будете судимы*»¹⁸, — а ты даже не злоумышляй против твоего брата, и [тогда] станешь больше того, кто подставил только щеку. [Господь] сказал тебе: «*Не называй [никого] “рака”*», безумным, мерзким или глупым, чтобы не быть тебе осужденным в геенну; тот, кто назовет [кого-либо] глупым или «рака», будет осужден всей общиной на день¹⁹. Тот, кто назвал своего брата пустым, [сам] будет пуст весь день, [ведь] «*каким судом судите, [таким] будете судимы*»²⁰. Если назовет [его так же] и завтра, то и сам станет пустым. А если будет так называть до смерти, то он безумец и не обратит полноценного разума, пока не искоренит своих недостатков, следуя тому, что сказал Господь.

2. [Одно] прегрешение бывает легче [другого] прегрешения, а [одна] геенна — [другой] геенны. Каждый будет судим по своим делам, ты же называй подобного тебе «брат мой» и «сестра моя», того же, кто

¹⁴ Перевод выполнен по изданию: *Kmosko 1926*. Col. 388–413, с сохранением деления текста на главы, предложенного издателем (дополнительно указано несколько аллюзий на Новый Завет).

¹⁵ Лк. 6, 29.

¹⁷ Мф. 18, 22.

¹⁹ Ср.: Мф. 5, 22.

¹⁶ Мф. 5, 41.

¹⁸ Лк. 6, 37.

²⁰ Мф. 7, 2.

моложе тебя — «сын мой» и «дочь моя», тех же, кто старше тебя — «отец мой» и «мать моя», священников — «господа мои» и «хозяйева мои», святых — «господа мои» и «госпожи мои». [Отдавай каждому должное] с честью и усердием: кому [подобает] честь — честь, кому [подобает] любовь — любовь, кому [подобает] страх — страх²¹. Таким образом ты станешь выше первого и последнего закона, и, значит, ты будешь с Господином законов.

Если же ты называешь людей «брат мой» и «сестра моя», то и смотри на них как на брата и на сестру. Не лги. Не позволено тебе делать зло, даже если [человек] сделал тебе зло. Когда же он заблуждается, то ты смотри не оступись, ибо он твой брат по любви.

О тех, кого ты называешь «господин мой» и «госпожа моя», помни, что ты их раб по собственной воле. Если тебе сделают зло, не противься, но терпи [обидчика], как господина.

О тех, кого ты называешь «сын мой» и «дочь моя», помни, что они твои дети по милосердию: воспитывай их, заботься и люби их [так сильно], как можешь. Если они забудут, что они твои дети, то смотри сам не забудь, что они твои дети, и не пренебрегай ими.

О том, кого ты называешь «господин мой» и «хозяин мой», не забывай, что он приносит за тебя и за всех людей жертвы и молитвы; примирайся с ними и подчиняйся им ради их дел.

3. Еще сказал [Господь]: Молитесь, говоря: «*Отче наш, сущий на небесах! Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим*»²². Прости твоего брата и затем молись, говоря в молитве: «Прости меня, Господи, ибо я простил того, кто был передо мной виновен, и Ты прости тех, кто прегрешил против меня; и я испрашиваю [этого] у Тебя, стыдясь за то, что был гневен», — и так ты станешь выше великих и малых заповедей, выше Закона и Пророков и поймешь Господа, то есть Его образ жизни, которым ты пойдешь к Нему и к Его апостолам.

Если ты достигнешь этих великих заповедей, то тебе будет легко превзойти их²³. Если ты [сможешь] воздержаться [и не сказать] «рака»²⁴, то тотчас сможешь назвать [его] «брат мой»; и если ты [смо-

²¹ Ср.: Рим. 13, 7.

²³ Ср.: Ин. 4, 12.

²² Мф. 6, 9; 6, 12.

²⁴ Ср.: Мф. 5, 22.

жешь] воздержаться [и не сказать] «глупый», то тотчас сможешь назвать [его] «сын мой»; если [сможешь] воздержаться [и не сказать] «безумный», то тебе будет легче назвать [его] «возлюбленный мой»; если ты простишь до седмижды семидесяти раз, то тебе будет легче простить все; если ты примиришься, а затем помолитшься, то тебе будет просто больше не гневаться; если ты умоешь ноги врагов твоих, то тебе будет легче поцеловать их; если ты подставишь свою щеку²⁵, то тебе будет легче подставить все тело; если ты пройдешь два поприща²⁶, то сможешь идти столько, сколько пожелаешь; если ты отдашь рубаху, то сможешь отдать и всю одежду²⁷. Если ты достигнешь этих заповедей, то тебе будет легче, возрастая, со временем стать выше них.

4. В начале ты должен претерпеть скорби, и тогда в конце сможешь обрести покой. Ибо сказано: «*Буду хранить закон Твой во веки и веки и буду ходить свободно*»²⁸. Еще [Господь] сказал тебе: «Возлюби брата своего больше, чем самого себя»²⁹, — из этого вы поймете, что есть любовь и что значит «*душу свою положить за друзей своих*»³⁰. «Если Моя любовь для вас истинна, то положите души свои за братьев ваших». Однако если ты любишь злых и ненавидящих тебя больше самого себя, то ты более велик и превосходнее того, кто любит своего товарища больше самого себя и ненавидящего его — как самого себя. Так ты пре-
взойдешь великие заповеди и будешь прославлен с Господом.

Тот, кто выполнит эти великие заповеди, станет совершенным. Если же кто сделает большее, чем эти великие заповеди: возлюбит, смирится и пострадает с Господом, — то он и прославится с Ним, ибо он смотрит духовно и страдает вместе с Ним, как [Господь] сказал: «Я дал вам пример, чтобы вы умывали ноги братьев ваших и предателей ваших»³¹, — ты же целуй ноги твоих предателей, и тогда станешь больше того, кто омывает ноги врагов своих.

5. Господь наш назвал всех людей — ненавидящих Его и любящих Его — Своими друзьями, и Он любит их больше Себя, так что и душу

²⁵ Ср.: Мф. 5, 39.

²⁷ Ср.: Мф. 5, 40.

²⁹ Ср.: Мф. 22, 39 пар.; Иак. 2, 8.

³¹ См.: Ин. 13, 14–15.

²⁶ Ср.: Мф. 5, 41.

²⁸ Пс. 118, 44–45.

³⁰ Ин. 15, 13; 1 Ин. 3, 16.

Свою положил за них. Тот, кто станет Его учеником, пусть поступает так же, как Он. Если твой Учитель, будучи безгрешным, Самого Себя сделал для нас [жертвою за] грех³², [объемлющий] грехи всех грешников, то ты должен считать себя хуже [даже] греха, и тогда [сможешь] никого не осуждать. Если же случится так, что ты, говоря, что нет никого более виновного, чем ты, осудишь или оскорбишь кого-нибудь, то [это значит], что ты поставил себя выше него, ибо твои дела не соответствуют словам. Веди себя [указанным выше] образом, и будешь с Господом; и, считая себя грехом, ты сможешь не осуждать грешников.

Поскольку грех всего творения [постоянно] совершает грехи, невозможно измерить грехи твои. И поскольку твои грехи не измерены, не осуждай того, чьи грехи можно измерить. «Если Я, Господь и Учитель³³ ваш, сделал Себя [жертвою за] грех³⁴ в Своем смирении, то насколько же более надлежит вам смириться». «Не знавшего греха Он сделал для нас [жертвою за] грех»³⁵, — [это означает], что Он, смирившись, соделал Себя [жертвою за грех], дабы стать для вас примером, за которым вы бы следовали.

Если Господь, смирившись, приветствовал женщин, то нам подобает склоняться перед мужчинами и женщинами. Также Господь сказал, чтобы мы стали подобны младенцу, который смиренно сосет молоко, [когда дают,] и [терпящему,] когда отказывают. Где можно найти младенца, осуждающего [людей] в деревне или знающего, что в ней есть прелюбодей или воры? Поэтому прелюбодей не прячутся от младенцев, о которых сказал Господь, чтобы стать как они³⁶, ибо [младенцы] не знают, как обличить их, и скверна неизвестна их умам. Принеси младенца в дом, где есть прелюбодей или воры, и скажи: «Войди, посмотри, что внутри», — и ты увидишь, что он не замечает их злобы и не осознает, что они раздеты и прелюбодейничают. И мы должны стать младенцами по отношению к этому злу и совершенными в ведении, любви и смирении.

³² 2 Кор. 5, 21.

³⁴ 2 Кор. 5, 21.

³⁶ Ср.: Мф. 18, 3.

³³ Ин. 13, 14.

³⁵ Там же.

6. Сейчас я разъясню тебе, что́ следует брать от детей, а что́ — оставлять. Когда ты увидишь ребенка, не заботящегося о своей одежде и пропитании, скажи: «Это мое». Когда ты увидишь, что [ребенок] не желает женщины и способен плакать все время, скажи: «Это мое, да не буду и я иметь желания и да буду плакать во всякое время». Когда ты увидишь, что он не осуждает и не определяет злых и прелюбодеев, скажи: «Это мое».

Если же ты увидишь, что [ребенок] проклинает, гневается, совершает зло или бьет [кого-нибудь], то скажи: «Да не будет это моим». Не уподобляйся этому, ибо не настолько прост твой разум, чтобы пойти за злодеяниями подобно тому младенцу, которому кто-нибудь скажет: «Проклинай», — и он проклинает. И даже если скажут ему: «Бей», — он бьет и гневается: ведь с ним [вместе] был рожден и грех, который коварен, а он прост. Ты же побеждай [грех] и искореняй его, став младенцем для греха, как сказал [Павел]: «*На злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни*»³⁷.

7. Я разъясню тебе также и о безумном. Когда ты увидишь безумца, презирающего самого себя и не имеющего ни дома, ни жены, ни собственности, ни одежды (кроме той, что на нем), ни еды (кроме необходимой на день), скажи: «Это мое», — и следуй этому. Когда ты увидишь его в безумстве говорящим с каждым, [в то время как] он положил для себя не гневаться, дабы не быть осужденным, или же, [увидев] мирского мудреца, презирающего мудрость, или философа, которому презренно все видимое, скажи: «Это мое», — [ведь] это апостольское безумствование.

Если же ты увидишь, что [безумец] колдует, гадает, блудит, обращается к предсказаниям или поклоняется идолам, скажи: «Это не мое».

Глупые мира сего не могут из-за глупости своей отличать тех, кто их поносит, от тех, кто их прославляет; и с тем, кто бьет их вечером, они будут разговаривать утром. Подражай им в этом. Подобно глупцу входи к поносящим тебя и разговаривай с ними, почитающих же тебя почитай. Посмотри на глупца, не отличающего по глупости своей до-

³⁷ 1 Кор. 14, 20.

брых от злых. Так же и ты возлюби добрых и злых, понимая [на самом деле], кто они.

Когда же ты увидишь [безумца], ведущего себя глупо (если кто-нибудь скажет ему: «Иди прелюбодействуй», или: «Иди воруй», или: «Иди проклинай», — он так и делает по глупости своей), не уподобляйся ему. Ведь его пример призывает тебя стать глупым³⁸ [следуя только] коварной земной мудрости, а не небесной. Смотри на злых не как [смотрят на них] эти коварные мудрецы, которые осуждают их, но, подобно глупцам, смотри на [злых], не обращая внимания на их прегрешения. Подобно небесному мудрецу, увещевай их покаяться и не осуждай их, подобно земному мудрецу, на смерть за зло.

Подражай милости Божией, делай добро всем и не подражай Тому, Кто воздает каждому по его делам³⁹, ибо ты не Сущий и не без закона, как Он. Ибо если Он не сотворил суда неправедным, то кто может совершить его? Ты хочешь стать, как Он? Сделай, как и Он, для себя творение и не становись богом в Его творении, дабы Он не низверг тебя, как сатану.

8. Закон не распространяется на человека, следующего в Духе за любовью, — он выше закона. Если ты хочешь, чтобы тебя не осудил первый закон, не грехи телесно. Если хочешь, чтобы последний закон не обвинил тебя, то не грехи в сердце твоём, [допуская] мерзкие мысли о людях. Если же ты хочешь быть с Господом Писаний, возлюби Господа твоего и каждого человека, [происходящего] от чад Адама, и так ты объёмлешь закон.

9. Любовь от чистой совести и непоколебимой веры есть предел закона⁴⁰. Люди оставили эти заповеди, забыв об истине и чистоте сердца. Буква убьёт тебя⁴¹, так как ты не знаешь, как различать Его заповеди, беря из них любовь, [чтобы,] став причастным Господу нашему Иисусу, Он воскресил тебя. Христос обитает в смирении и в любви смиренных, им открывая Свои таинства. Если желаешь, то подойди к этому покою⁴² и вкуси этой сладости.

³⁸ Букв. «говорит тебе».

³⁹ Мф. 16, 27; ср. 1 Пет. 1, 17, Рим. 2, 6 и др.

⁴¹ Ср.: 2 Кор. 3, 6.

⁴⁰ Ср.: Рим. 13, 10.

⁴² Ср.: Мф. 11, 29.

Посмотри, когда ты был [более] спокоен: когда осуждал каждого или же тогда, когда ты прощаешь и любишь всех? Посмотри, когда начинает сокрушаться сила греха: когда ты во вражде с братьями и единоверцами или же тогда, когда ты любишь всех людей: и добрых, и злых, — и когда нет у тебя [иного] врага, кроме сатаны, [и когда] у тебя нет борьбы с плотью и кровью сыновей Адама? Ты же сражайся против духов злобы — воинств греха⁴³. Оставь маммону⁴⁴, беззаконие и все преходящее и удали [это] от себя, словно врага. [И тогда] все люди и Господь наш предстанут перед тобой друзьями, любимыми, близкими, отцами и господами. Ты же, любя, будь им рабом, сыном, братом, другом и наследником.

10. Да будет так, и ты молись за всех людей от Адама и до конца [времен], чтобы они воскресли и прославили Отца, Сына и Святого Духа, совершенную Троицу.

11. Бог свидетельствует мне, что если бы воскресли все люди, которые будут жить и которые жили — чада Адама, от начала и до конца [времен], — и при этом каждый имел бы десять тысяч уст, у каждого в устах десять тысяч языков, каждый язык [мог бы произносить одновременно] десять тысяч слов, каждое слово [произносило бы одновременно] десять тысяч славословий, а каждое славословие — десять тысяч похвал, то и этого было бы мало, чтобы исповедать и восхвалять благодать Бога к людям в начале, в середине и в конце [времен]. И [число всех] людей меньше, чем тех мест покоя⁴⁵, которые уготованы каждому в соответствии с его делами, мерою [духовного возрастания] и тем, насколько он стеснил свою душу, смирился и страдал. И если бы [люди] возросли более апостолов и более того образа кротости, который был явлен Господом, то и этого было бы весьма мало по сравнению с тем, что Господь уготовал им. *«Ибо думаю, — сказал [апостол], — что нынешние временные страдания и путь, которым идут совершенные, ничего не стоят в сравнении с тою славою и благолепием, которые мы воспримем»*⁴⁶; *«не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог в горних*

⁴³ Ср.: Еф. 6, 12.

⁴⁵ Ср.: Ин. 14, 2.

⁴⁴ Мф. 6, 24 пар.

⁴⁶ Рим. 8, 18.

местах любящим Его»⁴⁷, оставившим все преходящее и возлюбившим непреходящее, чтобы быть с Ним во Царствии и с Ним прославиться. Ведь они страдали вместе с Ним и вместе с Ним не приобрели ничего преходящего. И чтобы не лишиться духовного служения, они не обрабатывали землю и не оставляли небесного служения с того дня, когда они Его познали.

12. Преславно также то, что уготовано для праведников и доброделающих. Весь мир тот преславлен и превосходит для того, кто войдет в него. Но [одна] слава превосходнее другой: один возрос до славы солнца, другой — до [славы] луны, а третий — до [славы] звезд, а кто-то унаследует великую и сокровенную славу, которая превосходитнее солнца, луны и звезд. *«Иная слава небесная, иная земная. Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды различается в свете. Так и при воскресении мертвых»*⁴⁸. Каждый будет отличаться от другого по славе и свету.

Именно об этой небесной славе сказал Господь: *«Не видел того плотский глаз и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его»*⁴⁹ и соблюдающим Его слова», — она гораздо превосходитнее и преславнее всех слав. Смирившиеся, освятившиеся и истощившие себя от этого мира стяжают совершенство и достигнут ее, созерцая в своем уме, словно в зеркале, Господа на небесах и подражая Ему во всех Его смиренных делах. Преставившись от этого мира, они будут с Господом.

Конец шестнадцатой мемры о том, как человек [может] превзойти великие заповеди.

Перевод с сирийского и вступительная статья
Г. М. Кесселя

⁴⁷ 1 Кор. 2, 9.

⁴⁸ 1 Кор. 15, 41–42.

⁴⁹ 1 Кор. 2, 9.

ОТДЕЛ II

ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ И ПУБЛИКАЦИИ

О. М. ЛАЗАРЕНКО

ПЕРЕВОДЧИК ПСАЛТИРИ СЕПТУАГИНТЫ КАК ПЕРЕИСТОЛКОВАТЕЛЬ ЕВРЕЙСКОГО ОРИГИНАЛА ВОЗНИКНОВЕНИЕ ГРЕЧЕСКОЙ ПСАЛТИРИ: ЦЕЛИ И МЕТОДЫ ПЕРЕВОДА

Согласно древним свидетельствам, еврейская Тора (Пятикнижие Моисеево) была переведена на греческий язык в первой половине III в. до Р. Х. Остальные книги Библии появились в греческом переводе позже, в III—I вв. до Р. Х. О месте и времени возникновения перевода Псалтири нет никаких надежных сведений. Для времени происхождения предлагаются II и I вв. до Р. Х., для места — Египет и Палестина¹. Аргументация, основанная на использовании в переводе определенной лексики, малоубедительна². Более интересным представляется вопрос об условиях и целях создания греческой Псалтири. В научных дискуссиях по данному вопросу основное внимание уделяется филологии Псалтири, ее особенностям как перевода.

По некоторым параметрам³ греческая Псалтирь относится к числу наиболее буквальных переводов в Септуагинте (LXX)⁴, ее язык насы-

¹ Gzella 2001. S. 19–47 (19).

² Для примера: Гзелла (см.: Gzella 2001. S. 41) предполагает, что употребление слова *τόπος* («ростовщические проценты») в Пс. 71, 14, представляющее собой на лексическом уровне истолкование-конкретизацию еврейского оригинала, отражает налоговый гнет эллинистических правителей в Палестине II в. до Р. Х.

³ Синтаксические конструкции, порядок слов, их количественное соответствие в оригинале и переводе.

⁴ См., например: Корсунский И. Н. Перевод LXX: Его значение в истории греческого языка и словесности. СПб, 1897. С. 88. См. особенно детальное исследование Ф. Аустерманна о переводческой технике в Псалтири: Austermann 2003.

щен гебраизмами⁵. Этот факт послужил основанием для возникновения модели «перевод Псалтири как подстрочник еврейского оригинала». Согласно создателю этой модели А. Питерсма, целью перевода Псалтири было облегчить доступ к еврейскому тексту псалмов в рамках религиозного образования и книжнической деятельности александрийских евреев. Параллелью здесь могут служить позднеантичные греческие переводы Вергилия, дошедшие до нас вместе с латинским текстом римского поэта. Такие тексты-билингвы могли использоваться школьниками при изучении латинского языка. Сторонники указанной гипотезы считают, что если бы греческая Псалтирь изначально предназначалась для самостоятельного употребления, то ее язык должен был в большей степени соответствовать нормам греческого литературного языка. Другими словами, степень зависимости греческого перевода Псалтири от еврейского оригинала слишком велика, чтобы сделать вероятным предположение об изначально самостоятельном характере Псалтири.

Против данной теории можно выдвинуть следующие возражения. Во-первых, переводческая техника в Псалтири не так сильно отличается от переводческой техники большинства книг Септуагинты. За исключением двух-трех книг, переведенных более или менее свободно, LXX представляет собой пословный перевод еврейского текста. Так, например, Пятикнижие довольно близко Псалтири по переводческому методу. Исходя из модели «Псалтирь-подстрочник» было бы логично предположить, что и Пятикнижие (да и почти все книги Септуагинты) переводилось с научно-исследовательскими и школьно-образовательными целями.⁶ Однако такой вывод уже труднее принять, так как Пятикнижие вполне могло быть переведено по царскому заказу (свидетельство традиции и аргументы Э. Биккермана⁷) или для

⁵ В византийских риторических школах ученики упражнялись в переложении Псалтири на литературный греческий язык.

⁶ Так и считает А. Питерсма. См.: *Petersma A. Translation Manual for «A New English Translation of the Septuagint» (NETS)*. Ada: Uncial Books, 1996. P. 9.

⁷ *Bickerman E. The Septuagint as a Translation // Bickerman E. Studies in Jewish and Christian History 1*. Leiden, 1976 (AGJU 9). P. 167–200. На русском языке аргументация приведена Селезневым: *Селезнев М. Г. Иудаизм и эллинизм: встреча двух культур // Азия — диалог цивилизаций / Сб. статей под ред. Б. А. Литвинского,*

повышения политического статуса евреев в Египте (достаточно убедительно представленная гипотеза С. Кройцера⁸). В обоих случаях очевидно, что греческое Пятикнижие должно было функционировать как самостоятельное произведение. Если это возможно (и даже вероятно) для Пятикнижия, почему мы должны отрицать вероятность этого для Псалтири? Кроме того, негреческий стиль Псалтири, вызывающий недоумения у того, кто привык к чтению классических авторов, совсем необязательно должен был оскорблять эстетическое чувство александрийских евреев. «Гebraизирующий стиль», введенный греческим Пятикнижием, должен был вскоре восприниматься евреями как вполне естественный «сакральный язык». Если евангелист Лука, прекрасно владевший литературным койне, пишет Евангелие языком Септуагинты, то не вызывает сомнений, что этот язык воспринимался (самим св. Лукой и его читателями) как адекватное средство создания религиозного текста⁹. Можно предполагать, что переводчик Псалти-

Е. В. Антоновой. СПб., 1996. С. 327–382. Вполне вероятно, например, что Птолемей заказал перевод Пятикнижия в целях ознакомления с единственным у евреев писанным законом, поскольку евреи и в Египте продолжали жить по закону Моисея, так что перевод Пятикнижия мог служить нуждам государственного судопроизводства. Параллелью здесь может служить заказ Дарием I арамейского перевода египетского свода законов. Другим побуждением к переводу мог служить характерный для эпохи Птолемея II интерес ко всему редкому, диковинному, негреческому. Так египтянин Манефон пишет на греческом языке историю фараонов; вавилонянин Бероз издает историю своей страны: оба произведения составлены для эллинистических правителей.

⁸ Kreuzer S. Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik // Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel. Bd. 2 / Hrsg. v. S. Kreuzer, J. P. Lesch. Stuttgart, 2004 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 161). S. 61–75. По мнению Э. Кройцера, перевод Пятикнижия должен был обратить внимание греков и, в частности, правителей Египта на еврейскую часть населения, представить ее как значимую единицу, способствовать ее официальному признанию. Пятикнижие, и особенно Бытие, как нельзя более подходило для этой цели. В книгах Бытия и Исхода контакты египтян с евреями занимают значительное место. Евреи предстают как старожилы Египта, получившие лучшие земли от самого фараона. Наконец, апогеем еврейской славы в Египте служит история Иосифа, фактического руководителя всей страны.

⁹ А. Вдовиченко считает даже, что такой стиль был у евреев нормативным для религиозной литературы. См.: Вдовиченко А. В. Дискурс — текст — слово: Статьи по истории, библистике, философии языка. М., 2002. На религиозные темы, однако,

ри сознательно ориентировался на метод перевода и язык греческого Пятикнижия и понимал свой труд как продолжение традиции первых переводчиков. Таким образом, ни буквализм Псалтири, ни ее языковые «варваризмы» не доказывают, что перевод задумывался как подстрочник. Более того, есть основания считать, что изначальной целью переводчика было создать самостоятельный греческий текст. На это указывают, в частности, некоторые случаи ритмической и фонетической (аллитерации) упорядоченности греческого текста Псалтири, что, однако, должно остаться за рамками настоящей статьи. Кроме того, буквализм в Псалтири никогда не доводится до предела, не становится исключительным принципом перевода, как можно было бы ожидать от подстрочника и как это стало позже у Аквилы. Известную свободу наш переводчик обнаруживает в выборе лексических эквивалентов. Лексическую вариативность в Псалтири необязательно понимать как сознательный стилистический прием *variatio*, но она, во всяком случае, демонстрирует, что строгий подстрочный перевод не был идеалом интерпретатора. Наконец, в пользу самостоятельности греческой Псалтири говорят случаи сознательного переистолкования переводчиком отдельных слов и выражений своего *Vorlage* (еврейского текста, с которым работал переводчик). Если переводчик создавал подстрочный перевод, то как объяснить явные отклонения от формы и смысла оригинала? В данной статье будет показано, что ряд расхождений между греческой Псалтирью и масоретским текстом (далее — МТ) убедительно объясняется намеренным изменением библейского текста.

Конечно, данные соображения не исключают того, что одной из целей греческого перевода Псалтири было изучение древнееврейского языка. В конце концов, весьма вероятно, что Псалтирь использовали с этой целью. Мы хотим только сказать, что приведенная гипотеза не вытекает из характера перевода (буквализм и «варваризмы» — обязательно признаки подстрочника) и не объясняет некоторых особенностей греческой Псалтири (аллитерации, свободный перевод, переистолкования), а потому не может претендовать на исключительность.

можно было писать и нормальным греческим языком, как показывает непереводаемая иудейская литература рубежа эр.

Другой подход, использованный уже Г. Тэккереем и представленный в современной науке, например, в работах А. Эмелеус, рассматривает греческую Псалтирь как богослужебную книгу александрийской синагоги. Трудность этой теории заключается в том, что мы не знаем, как выглядело синагогальное богослужение в эллинистическую эпоху и какое место могло в ней занимать чтение Псалтири на греческом языке. Первые четкие свидетельства о рецитации Псалтири египетскими пустынниками относятся к III—IV в. по Р. Х.¹⁰ Вариантом данной теории может служить предположение, что переведенная изначально с другими целями Псалтирь вскоре проникла в синагогальное богослужение. Не исключено, что перевод был выполнен для семейного чтения.

С вопросом о целях создания греческой Псалтири связан вопрос о методах ее перевода. Так, Дж. Барр распространяет на Псалтирь теорию перевода *ad hoc*, в рамках которой авторы LXX сопоставляются с устными переводчиками античности¹¹. Сущностью работы достаточно образованных придворных или судебных переводчиков были приверженность букве оригинала и точное воспроизведение структуры предложения исходного текста. Само собой, переводчик заранее незнаком с переводимым текстом или знаком только поверхностно. На первый взгляд, эта теория удовлетворительно объясняет многие стилистические неровности и содержательно темные места LXX: они возникли в результате механической подстановки эквивалентов при переводе еврейского текста. Согласно мнению некоторых ученых, сходство с устным переводчиком включает и то, что переводчик не возвращался к уже переведенному тексту с целью его исправления и переработки. Однажды написанное оставалось, как правило, без изменения¹².

¹⁰ На использование греческой Псалтири в собраниях христиан из язычников в I в. по Р. Х. указывает 1-е послание св. апостола Павла к Коринфянам: «Итак что же, братия? Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование, — все сие да будет к назиданию» (1 Кор. 14, 26).

¹¹ Barr J. «Guessing» in the Septuagint // Studien zur Septuaginta — Robert Hanhart zu Ehren / Hrsg. v. D. Fränkel, U. Quast, J. W. Wevers. Göttingen, 1990 (MSU 20).

¹² Так, например, основатель «финской школы» Сойсалон-Сойнинен писал: «Очень вероятно, что тот первый текст, который они создавали себе в мыслях и затем записывали, оставался окончательным текстом и корректуры имели место крайне

Теория перевода *ad hoc* была подвергнута справедливой и убедительной критике ведущим специалистом по Исаии (LXX) А. ван дер Коём¹³. Предположение о том, что переводчик не видел и не слышал еврейского текста, который ему надо было переводить, прежде чем он приступил к работе, в высшей степени невероятно. Маловероятно и то, что переводчики были лишь поверхностно знакомы с библейским текстом. Естественнее предположить, что переводчики не только прекрасно знали сам текст, но были знакомы и с распространенными в их время истолкованиями Библии. Это согласуется с тем, что мы знаем о других древних переводах. Учеными были Аквила и блж. Иероним. Арамейские таргумы создавались в книжнических кругах. Письмо Аристея свидетельствует, что переводчики Закона были учеными. Книжником был и переводчик книги Иисуса, сына Сирахова. Александрийские еврейские переводчики, возможно, обладали теми же навыками, что и их эллинские современники — александрийские грамматика. В задачи последних входило комментирование древних текстов. Об экзегетической традиции евреев в несколько более позднее время свидетельствуют толкования библейских текстов в Кумранской общине. Эти общие соображения подкрепляются и частыми случаями аллюзий в Септуагинте на предыдущую переводческую традицию (обычно на Пятикнижие). Несомненно, Псалтирь переводили в ученых кругах.

Буквализм в Псалтири LXX заманчиво объяснить не столько недостаточной лингвистической и экзегетической подготовкой переводчика, сколько его сознательным желанием максимально сохранить в переводе содержание и форму священного текста. Должно быть, переводчик верил, что буквальный перевод — наилучший способ сохранить смысл оригинала. И он стремился сохранить этот смысл. Буквализм, возмож-

редко» («Es ist sehr wahrscheinlich, dass der erste Text, den sie sich in Gedanken bildeten und dann niederschrieben, der endgültige Text blieb und dass Korrekturen nur sehr selten vorgenommen wurden». *Soisalon-Soininen I. Studien zur Septuaginta-Syntax*. Helsinki, 1987 (AASF 237). S. 28–39).

¹³ Van der Kooij A. Zur Frage der Exegese im LXX-Psalter: Ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung zwischen Original und Übersetzung // *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen*. Symposium in Göttingen, 1997 / Hrsg. v. A. Aejmelaeus, U. Quast. Göttingen, 2000. S. 366–379.

но, был сознательно избранным методом. Однако иногда переводчику было важно актуализировать библейский текст, избежать нежелательных ассоциаций, а подчас и привнести в перевод некоторые свои (или современные ему и разделяемые им) идеи. В данной статье приводятся примеры того, как переводчик изменяет смысл вполне понятного — по крайней мере, на уровне лексем — еврейского текста. Некоторые изменения, видимо, обусловлены желанием переводчика подчеркнуть важные для него темы. Некоторые могут быть связаны с тем, что несмотря на лексическую ясность текста общий его смысл оставался для переводчика непонятным или неудовлетворительным¹⁴.

1) Пс. 118 (119), 85:

פָּרַדְלִי יוֹדִים שִׁחֹת אֲשֶׁר לֹא כְתוּבָהּ:

«Выкопали мне ямы гордые, которые не [живут] по закону Твоему»;

«Διηγγήσαντό μοι παράνομοι ἀδολεσχίας, ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ νόμος σου, κύριε».

«Беззаконные наговорили мне праздных речей¹⁵, но [эти речи] не как закон Твой, Господи».

Переводчик фактически переписал на свой лад первую половину стиха. «Гордые» становятся в LXX «беззаконниками» в согласии с «номистической» тенденцией греческой Псалтири, то есть с подчеркиванием темы закона¹⁶. Важность этой темы для переводчика проявляется, прежде всего в том, что богатая еврейская синонимика «греха»

¹⁴ Еврейский текст цитируется по изданию BHS (Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart, 1990), основанном, главным образом, на еврейской рукописи XI в. (традиционно называемой Codex Leningradensis), хранящейся в Публичной библиотеке Санкт-Петербурга. Рукопись является основным свидетелем масоретского типа текста. Греческий текст цитируется по изданию: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum / Auctoritae Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Bd. X. Psalmi cum Odis / Hrg. v. A. Rahlf. Göttingen, 31979 (1931).

¹⁵ Наряду с Пс. 68 (69), 13 этот текст представляет собой редкий пример употребления в Псалтири слова группы ἀδολεσχ- в обычном эллинском значении «пустословие». Для Псалтири характерно употребление этих слов в «мыслительном» значении («размышлять», «размышление»).

¹⁶ См. о данном стихе: *Austermann 2003*. S. 201–202.

сильно редуцируется в греческом переводе, где грех часто обозначается словами, производными от νόμος: ἀνομία, παρανομία и др. В греческом переводе Псалтири грех понимается преимущественно как «нарушение закона»¹⁷. Таким образом, антитеза между первой и второй частью стиха оттеняется и на лексическом уровне: παράνομοι — νόμος. Кроме того, масоретское выражение הַיָּמִים הַזֵּה — в Пс. 56 (57), 7 переданное дословно¹⁸ — переистолковывается как διηγῆσαντο ἀδολεσχίας¹⁹ на основании тождества написания формы мн. ч. слов הַיָּמִים («яма») и הַיָּשׁ («говорить»)²⁰. В еврейском тексте придаточное предложение, вводимое союзом וְשֵׁנִי, можно отнести как к слову הַיָּמִים («гордые, которые не поступают по закону Твоему»), так и ко всему главному предложению в целом (буквально: «Гордые выкопали мне яму, каковое их деяние не по закону Твоему»). Септуагинта передает союз וְשֵׁנִי противительным ἀλλά. Этим приемом переводчик создает несколько «угловатый» в языковом отношении текст: «Беззаконные наговорили мне праздных речей, но не как закон Твой, Господи». Возможно, в данном месте мы имеем дело с намеренным «косноязычием» переводчика. Тем не менее в смысловом отношении греческий текст однозначен: «пустосло-

¹⁷ К этому выводу приходит Аустерманн. См.: *Austermann 2003*. S. 203–206.

¹⁸ В Пс. 56 (57), 7 הַיָּמִים הַזֵּה הַיָּשׁ переводится как ὠρεξαν πρὸ προσώπου μου βόθρον.

¹⁹ Употребление глагола διηγέομαι с существительным ἀδολεσχία напоминает определение пустословия Феофрастом (*Theophr. Charact.* 3, 1–2 / Hrsg. v. P. Steinmetz. München, 1960 (Das Wort der Antike 7). TLG 93/9): «ἀδολεσχία — это говорение продолжительных и непродуманных речей, а ἀδολέσχης — это такой человек, который, сидя рядом с незнакомцем, сначала похвалит свою жену, потом расскажет сон, виденный им прошлой ночью, а затем подробно перечислит все, что ел на ужин» (ἡ δὲ ἀδολεσχία ἐστὶ μὲν διήγησις λόγων μακρῶν καὶ ἀπροβουλεύτων, ὁ δὲ ἀδολέσχης τοιοῦτός ἐστιν, οἷος ὃν μὴ γινώσκει τοῦτω παρακαθήμενος πλησίον πρῶτον μὲν τῆς αὐτοῦ γυναίκας εἰπεῖν ἐγκώμιον, εἶτα ὁ τῆς νυκτὸς εἶδεν ἐνύπνιον τοῦτο διηγῆσασθαι, εἶθ' ὃν εἶχεν ἐπὶ τῷ δείπνῳ τὰ καθ' ἕκαστα διεξελθεῖν). Свободный от необходимости следовать еврейскому тексту, переводчик выдает свою эллинистическую языковую культуру.

²⁰ Существительное, производное от глагола הַיָּשׁ. Гезениус предполагает, что в 2 Цар. 9, 11 оно значит «Gerede, Gespräch» («речь, разговор»). См.: *Gesenius W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament / Bearbeitet von F. Buhl*. Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1962. S. 783.

вие беззаконников — не то, что закон Господень». Показательно и использование сравнительного союза ὡς (а не предлога κατὰ, который был бы буквальным переводом еврейского כִּי), напрямую противопоставляющее «пустословие» и «закон». Данная переработка еврейского текста, в особенности употребление слова ἀδολεσχία, дала возможность переводчику еще раз косвенно указать на глубину содержания еврейского закона. Это — не праздная болтовня беззаконников, но книга божественной мудрости. Замечательно, что, согласно платоновскому Сократу, толпа называет философию ἀδολεσχία²¹. Не хотел ли переводчик Псалтири представить еврейский закон как высшую философию?

2) На рубеже эр евреи активно интересуются вопросами демонологии. Возникают такие произведения, как «Товит» и книга «Еноха», в которых утверждается участие злых духов в жизни человека, подробно описываются их действия. Интересы эпохи находят отражение и в лексическом выборе греческих Псалмов. Так, в Пс. 96 (97), 5 в МТ сказано:

כִּי כָל־אֱלֹהֵי הָעַמִּים אֱלִילִים

«Все боги народов — нечто пустое».

LXX: «ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια»

«Все боги народов — бесы».

Переводчику было известно, что слово אֱלִילִים («ничтожные, пустые») употребляется для обозначения «ложных богов, идолов». Так, в Пс. 97 (96), 7 אֱלִילִים переведено ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν. Отказываясь от идеи «идолов» в пользу «бесов» в Пс. 97 (96), 5, переводчик «корректирует» представление о том, что языческие боги не существуют²². Для него боги язычников не ложны, они реальны и представляют собой

²¹ *Rm.* 135d: «Но понуждай себя и много упражняйся в той деятельности [т. е. в философии], которую толпа считает бесполезной и называет “праздной болтовней”...» (ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκοῦσας ἀχρηστοῦ εἶναι καὶ κалуουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας).

²² Ср. текст Ис. 65, 3: «...они воскурят на кирпичях божествам, которых нет» (...θυμῶσιν ἐπὶ ταῖς πλίνθοις τοῖς δαιμονίοις ἃ οὐκ ἔστιν). Интересно, что слова τοῖς δαιμονίοις ἃ οὐκ ἔστιν отсутствуют в масоретском тексте и, возможно, были добавлены переводчиком.

демонические силы. О том, что приношения языческим божествам — это жертвы бесам, неоднократно говорится в LXX (например, во Втор. 32, 17 и Пс. 105, 37) и Новом Завете (1 Кор. 10, 19—20). Сходная трансформация смысла присутствует в Пс. 90 (91), 6. Здесь переводчик передал протомасоретское יָשׁוּר (импф. от глагола שָׁרַר со значением причастия «опустошающий, истребительный»), как если это было бы сходное по написанию וָשׁוּר («и бес»). В результате библейский текст мифологизируется:

Пс. 91, 6 (MT): «מִקָּטָב יָשׁוּר צְהָרִים»

«(не будешь бояться) ... заразы, опустошающей в полдень».

Пс. 90, 6 (LXX): «ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ»

«(не будешь бояться) ... несчастья и полуденного беса».

3) В Пс. 75 (76), 11 идея «гнева» заменяется идеей «размышления». В Пс. 76, 11 (MT) читаем:

כִּי־חַמַּת אָרָם תּוֹרֵךְ שְׂאֲרֵית חַמַּת תַּחֲנֹךְ

«Ибо гнев людей прославит Тебя, остатком гнева Ты препояшешься» (дословный перевод).

LXX: «ὅτι ἐνθυμίον ἀνθρώπου ἐξομολογήσεται σοι καὶ ἐγκατάλειμμα ἐνθυμίου ἑορτάσει σοι»

«Ибо мысль человека прославит Тебя, и остаток мысли будет совершать для Тебя праздник»²³.

Учеными были сделаны несколько попыток преодолеть неясность MT. Так, Г. Шмидт предложил огласовать אָרָם и חַמַּת как אָרָם и חַמַּת. Согласно Шмидту, Эдом и Апат следует рассматривать как пред-

²³ Ср. понимание слова ἐνθυμίον у византийского экзегета Евфимия Зигабена (PG 128, 776D11—12): «и даже малейшая часть помышления будет совершать Тебе праздник» (καὶ αὐτὸ τὸ βραχύτατον μέρος τοῦ ἐνθυμήματος ἑορτάσει σοι). Зигабен не связывает ἐνθυμίον с идеей гнева и в своем парафразе библейского текста использует слова ἐνθυμήσις, ἐνθυμέομαι, ἐνθυμήμα. Ср. перевод греческой Псалтири А. Питерсмы («thought»): Pietersma A. A New English Translation of the Septuagint. The Psalms. Oxford, N. Y., 2000.

ставителей, соответственно, южных и северных соседей израильтян²⁴. Следуя LXX, Шмидт интерпретирует תְּהַנֵּן как תְּהַנֵּן и переводит весь стих следующим образом: «Ja, das grimmige Edom soll dich preisen, der Rest Hamats dich feiern» («Да, гневный Эдом прославит Тебя, остаток Амата будет праздновать Тебе») ²⁵. Упоминание Эдома и Амата представляется вполне уместным, так как в следующем стихе говорится о соседних израильтянам племенах, которые принесут Богу дары. Предложение Дж. А. Эмертона заключается в том, чтобы связать глагол תְּהַנֵּן с корнем הָנַן или הָנַן («сокрушать»). Перевод Эмертона звучит так: «Surely Thou dost crush the wrath of man: Thou dost restrain the remnant of wrath» («Поистине Ты сокрушаешь человеческий гнев, Ты сдерживаешь остаток гнева») ²⁶. При этом, глаголу הָנַן («опоясывать») придается спорное значение «сдерживать». А. Вайзер читает вместо תְּהַנֵּן («die Schrecken») в ст. 11 b הַמָּוֶת («смерть») и, соединяя это прочтение с интерпретацией תְּהַנֵּן как תְּהַנֵּן , переводит: «Des Menschen Grimm muss dich bekennen, wer vom Tode verschont, dich feiern» («Человеческий гнев прославит Тебя, спасшийся от смерти будет праздновать Тебе») ²⁷. И. Каган предложил истолковать אֲרָם как אֲרָם («Арам», т. е. «Арамеи») ²⁸. О. Айсфельдт принимает конъектуру И. Кагана и истолковывает אֲרָם תְּהַנֵּן как «das Aramäisch gewordene Teil von Hamat» («часть Амата, ставшая арамейской») ²⁹.

Греческий текст говорит о прославлении Бога человеческой мыслью, что можно понять как прославление Бога человеком в своих мыслях (а не только словами). «Остаток мысли» — выражение не совсем ясное. Возможно, оно значит «все мысли без остатка». Под «празднованием остатка мысли» можно понимать идею, близкую

²⁴ «Аматийская страна» (Ἀμαθίτις χώρα) упоминается в 1 Мак. 12, 25.

²⁵ Цит. по: Kraus H.-J. *Biblischer Kommentar. Altes Testament. Psalmen. XV, 1—2.* Neukirchen-Vluyn, 1966. S. 688.

²⁶ Emerton J. A. *A Neglected Solution of a Problem in Psalm LXXXVI 11 // Vetus Testamentum* 24. 1974. P. 145.

²⁷ Цит. по: Eissfeldt 1957. S. 804.

²⁸ Eissfeldt 1957. S. 803.

²⁹ Eissfeldt 1957. S. 807. «Ставшую арамейской часть Амата» Айсфельдт противопоставляет «остальному Амату», т. е. «hethitisch“ oder „hurritisch“, oder „kleinasiatisch“ oder auch „amoritisch“ gebliebenen Bestand von Hamat».

прославлению Бога в своих мыслях³⁰. Чем обусловлено переистолкование гнева человека как мысли человека? Переводчик неоднократно использует для передачи еврейского מָה слова $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ ³¹ и $\delta\acute{o}\rho\gamma\eta$ ³². Отказ от этих точных эквивалентов в данном случае был продиктован, должно быть, неясностью того, как «гнев людей» может славить Бога. Предложим догадку о том, почему переводчик остановил свой выбор на слове $\epsilon\nu\theta\upsilon\mu\iota\omicron\nu$.

Ф. Мозли обратил внимание на то, что один и тот же еврейский глагол מָה в породе *niph'al* («пожалеть, раскаяться») передается в Быт. 6, 6—7 сначала как $\epsilon\nu\epsilon\theta\upsilon\mu\eta\theta\eta$, а затем как $\epsilon\theta\upsilon\mu\acute{o}\theta\eta\nu$ ³³. Греческое слово $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ семантически соответствует еврейскому מָה («гнев»), производному от глагола מָה с исходным значением «быть горячим». По-видимому, переводчик Бытия считал, что глагол מָה и существительное מָה одного корня и потому глагол מָה может выражать как идею «сожаления», так и идею «гнева». Этим, вероятно, и объясняется то, что он «на одном дыхании» использует формы $\epsilon\nu\epsilon\theta\upsilon\mu\eta\theta\eta$ («[Бог] задумался»)³⁴ и $\epsilon\theta\upsilon\mu\acute{o}\theta\eta\nu$ («Я разгневался»). Семантическому сбли-

³⁰ У Зигабена (PG 128, 776D12—14) предлагается иное истолкование: «будет праздновать Тебе, т. е. покажет Тебе себя. Празднование — есть показание того, что празднуется. Поэтому и используется слово $\epsilon\omicron\rho\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota$ вместо $\theta\epsilon\alpha\tau\eta\acute{\rho}\eta\sigma\epsilon\iota$ ($\epsilon\omicron\rho\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota$ σοι, τουτέστιν, ἐπιδείξει σοι ἑαυτόν· ἐορτή γὰρ ἐπιδείξις ἐστὶ τοῦ ἐορταζομένου πράγματος. Ὅθεν καὶ ἐορτάσει, ἀντὶ τοῦ θεατῆρῶσι). Зигабен ссылается на ап. Павла, который говорит, что при Втором пришествии Христа будут открыты все мысли людей (см.: 1 Кор. 4, 5). Ап. Павел употребляет выражение $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ βουλάς τῶν καρδιῶν.

³¹ См., например: Пс. 36 (37), 8, 57 (58), 5, 87 (88), 8.

³² См., например: Пс. 6, 2, 37 (38), 2, 58 (59), 14.

³³ Mozley F. W. The Psalter of the Church: the Septuagint Psalms Compared with the Hebrew, with Various Notes. Cambridge, 1905. P. 126. Чтение $\epsilon\theta\upsilon\mu\acute{o}\theta\eta\nu$ принято геттингенским изданием. Другие чтения ($\epsilon\nu\epsilon\theta\upsilon\mu\eta\theta\eta\nu$), $\mu\epsilon\tau\epsilon\nu\acute{o}\theta\eta\sigma\alpha$, $\mu\epsilon\tau\epsilon\mu\epsilon\lambda\acute{\eta}\theta\eta\nu$), вероятно, представляют собой либо сознательную переработку текста (гармонизация с предшествующим $\epsilon\nu\epsilon\theta\upsilon\mu\eta\theta\eta$ / смягчающая замена «гнева» на «размышление» / корректура по еврейскому тексту или по другим древним переводам, например Акилы), либо ошибку при копировании. См. аппарат геттингенского издания.

³⁴ «Задуматься» — обычное значение глагола $\epsilon\nu\theta\upsilon\mu\acute{o}\mu\alpha\iota$. Однако у Геродота 8. 55 $\epsilon\nu\theta\upsilon\mu\iota\omicron\nu$ обозначает «мысль-сожаление». Согласно Геродоту, Ксеркс, заняв Афины, приказал афинским изгнанникам принести жертву на Акрополе. Греческий историк предполагает, что Ксеркс отдал этот приказ либо под влиянием какого-то сновидения ($\epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon$ δὲ ὡν ὄψιν τινὰ ἰδὼν ἐνυπνίου), либо раскаявшись в том, что сжег храм ($\epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon$ καὶ

жению слов $\text{נָחַ$ и $\text{נָחַ$ мог способствовать и контекст шестой главы Бытия, в которой сначала упоминается сожаление Бога о том, что Он создал человека, а затем повествуется о потопе. Предположительно, переводчик Псалмов также производил $\text{נָחַ$ от глагола $\text{נָחַ$ (под влиянием Бытия или независимо от него). Считая слова со значением «гнев» не подходящими к контексту Пс. 75 (76), 11, переводчик пришел к идее «помышления» посредством цепочки $\text{נָחַ} \text{---} \text{נָחַ} \text{---} \text{ἐνθυμέομαι} \text{---} \text{ἐνθύμιον}$. Отметим, что переход от глагола $\text{נָחַ$ к греческому ἐνθυμέομαι предполагает, что переводчик Псалмов опирался на текст Быт. 6, 6, так как ἐνθυμέομαι не самоочевидный эквивалент еврейского $\text{נָחַ$. Таким образом, лексический выбор в Пс. 75 (76), 11 отражает скрытое влияние книги Бытия.

4) В Пс. 140 (141), 4 переводчик использует выражение $\text{προφασίζεσθαι προφάσεις}$ («выставлять в качестве предлога») для передачи еврейского $\text{עָלִילָה עֲלֵי לֵהָבֵה}$ («делать дела, поступать»). Лексический выбор переводчика обусловлен его зависимостью от текста Второзакония, регулирующего отношения между мужем и женой. Во Втор. 22, 13–21 израильтянам даются указания, как поступать в том случае, когда муж обвиняет свою жену в утрате девственности до брака. О сути этого обвинения в еврейском тексте говорится дважды: עָלִילָה דְבָרִים (לָה) שִׁים (стихи 14 и 17). Хотя общий смысл еврейского текста ясен (Келер и Баумгартнер определяют его как «Schändliches zur Last legen» — «обвинять в позорном поступке»), соотношение между словами עָלִילָה и דְבָרִים , а также их референция неоднозначны. Они предлагают две возможные интерпретации: 1) муж обвиняет жену в том, что ее дела (עָלִילָה) суть (лишь) слова (דְבָרִים), т. е. она не может доказать свою непорочность. Проблематичным в этом истолковании является то, что «сохранение девственности» описывается как «дела» (во мн. ч.). При таком понимании слово דְבָרִים выступает по отношению к עָלִילָה как предикат. 2) Имеются в виду «дела, вызывающие пересуды» (Келер, Баумгартнер — «Taten, die Gerede bringen»). В этом случае выражение עָלִילָה דְבָרִים представляет собой сопряженное

$\text{ἐνθύμιον οἱ ἐγένετο ἐμπρήσαντι τὸ ἴσόν}$). Можно предположить, что однокоренной глагол в Быт. 6, 6 означает «задуматься-пожалеть».

сочетание (*status constructus*) и дословно значит «дела (достойные) слов» (*genitivus characteristicus*). Слово פְּלִילֵךְ тогда обозначает утрату девственности³⁵.

Несмотря на то что переводчик Второзакония понял $\text{פְּלִילֵךְ הַרְרִיךְ}$ как обозначение слов мужа, а не слов/дел жены, его перевод, в целом, адекватен смыслу еврейского текста: в обоих стихах (14 и 17) используется выражение $\text{\u0395\u03c0\u03b9\u03c4\u03b9\u03b8\u03b7\u03bc\u03b9 \u03b1\u03c5\u03c4\u03b7\u03c2 \u03c0\u03c1\u03bf\u03c6\u03b1\u03c3\u03b9\u03c3\u03c4\u03b9\u03ba\u03cc\u03c5 \u03bb\u03cc\u03b3\u03bf\u03c5\u03c3}$. Прилагательное *προφασιστικός* встречается в греческих текстах редко³⁶, в то время как однокоренные слова *πρόφασις* и *προφασίζομαι* гораздо более употребительны. В данном случае для определения значения прилагательного необходимо опираться на семантику однокоренных слов. Глагол *προφασίζομαι* однажды используется Платоном в значении «обвинять» (*to allege (by way of accusation)*)³⁷. Следовательно, можно предположить, что во Втор. 22, 14. 17 *προφασιστικός* обладает значением «обвинительный»³⁸. Это предположение подтверждается двумя фактами. Во-первых, общий контекст Втор. 22, 13–21 говорит об обвинениях мужа в адрес своей жены. Во-вторых, в ст. 14 переводчик употребляет глагол *καταφέρω* («обвинять») в параллелизме с выражением $\text{\u0395\u03c0\u03b9\u03c4\u03b9\u03b8\u03b7\u03bc\u03b9 \u03c0\u03c1\u03bf\u03c6\u03b1\u03c3\u03b9\u03c3\u03c4\u03b9\u03ba\u03cc\u03c5 \u03bb\u03cc\u03b3\u03bf\u03c5\u03c3}$: «καὶ ἐπιθῆ ἂν τῇ προφασιστικὸς λόγους καὶ καταφέρῃ αὐτῆς ὄνομα πονηρόν» («и будет обвинять ее и опорочит ее имя») ³⁹. В *La Bible d'Alexandrie* выражение *προφασιστικὸς λόγους* переводится как «*accusations fallacieuses*»⁴⁰. Таким об-

³⁵ Koehler L., Baumgartner W. Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Lieferung III. Leiden, 1983. S. 788.

³⁶ Кроме LXX, LSJ дают ссылку лишь на один текст Филона Александрийского. См.: LSJ. P. 1539. TLG содержит еще три текста (два из Епифания Кипрского и один из Оригена — в комментариях к библейскому употреблению).

³⁷ LSJ. P. 1539.

³⁸ LSJ понимают *προφασιστικός* во Втор. 22, 14.17 как «порочащий» («*reproachful*»), что близко к значению «обвинительный».

³⁹ Глагол *καταφέρω* употреблен в данном стихе для перевода формы *hiphil* глагола כָּזַב , которая обычно передается глаголом *ἐκφέρω* (так, например, в ст. 19). Отказ от использования глагола *ἐκφέρω*, возможно, был обусловлен тем, что этот глагол не ассоциируется с идеей «обвинения», которую переводчик видел в ст. 14.

⁴⁰ La Bible d'Alexandrie. Le Deuterome / Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par C. Dogniez, M. Harl. Paris, 1992. P. 255.

разом, к теме «обвинения» добавляется тема «ложное». Согласно *La Bible d'Alexandrie*, слова, однокоренные с прилагательным *προφασιστικός*, обычно обозначают ложное обвинение. Это утверждение, однако, должно быть модифицировано, так как существительное *πρόφασις*, например, часто значит «предлог» без обязательной соотносительности с ложным высказыванием⁴¹. Негативную окраску слово *πρόφασις* приобретает в тех случаях, когда им обозначается высказывание, которое хотя и может быть неложным само по себе, тем не менее используется для того, чтобы скрыть истинные мотивы действия. Контекст нашего отрывка подтверждает, что *προφασιστικοὶ λόγοι* могут оказаться истинными. В стихе 20 говорится: «ἐὰν δὲ ἐπ' ἀληθείας γένηται ὁ λόγος οὗτος καὶ μὴ εὐρεθῆι παρθένια τῆ νεάνιδι» («если обвинение окажется истинным и у девушки не будут найдены доказательства ее девственности»). В ст. 13 истинным побуждением обвинительных речей мужа представлена ненависть к жене: «ἐὰν δὲ τις λάβῃ γυναῖκα καὶ συνοικήσῃ αὐτῇ καὶ μισήσῃ αὐτήν» («если кто-нибудь возьмет себе жену и будет жить с ней и возненавидит ее»). Таким образом, «ложность» заключается не в самом обвинении в порочности, а в том, что муж использует его только в качестве предлога, чтобы избавиться от ненавистной жены. Таким образом, выражение *προφασιστικοὶ λόγοι* означает «обвинения, имеющие ложные побуждения (*wrongly motivated accusations*)».

В Пс. 140 (141), 4 переводчик передал еврейский текст *חַלְלֵה עֲלֵי עֲוֹנוֹתַי* как *προφασίζεσθαι προφάσεις*, опираясь на Втор. 22,14; 17.

МТ Пс. 140 (141), 4:

חַלְלֵה עֲלֵי עֲוֹנוֹתַי
 חַלְלֵה עֲלֵי עֲוֹנוֹתַי
 חַלְלֵה עֲלֵי עֲוֹנוֹתַי
 חַלְלֵה עֲלֵי עֲוֹנוֹתַי

«Не склоняй моего сердца ко злу, совершать злые дела вместе с людьми, творящими беззаконие, и да не вкушу я сластей их».

LXX: «μὴ ἐκκλίνῃς τὴν καρδίαν μου εἰς λόγους πονηρίας τοῦ προ-

⁴¹ См.: LSJ. P. 1539: «alleged motive, plea, without implication of truth or falsity», или даже «the actual motive, purpose or cause».

φασίζεσθαι προφάσεις ἐν ἀμαρτίαις συν ἀνθρώποις ἐργαζομένοις ἀνομίαν,
καὶ οὐ μὴ συνδύασω μετὰ τῶν ἐκλεκτῶν αὐτῶν»

«Не склоняй моего сердца к злым словам, чтобы мне предлагать оправдания для грехов с людьми, поступающими незаконно, и да не буду заодно с их избранныками».

С одной стороны, переводчик демонстрирует прекрасное знание Пятикнижия в его еврейском и греческом вариантах. С другой, он использует текст Второзакония для того, чтобы предложить оригинальное истолкование достаточно прозрачного еврейского текста: «совершение злых дел» становится «извинением, оправданием своих грехов». Если в еврейском тексте речь идет о «зле» вообще (עַרְוָה может относиться как к словам, так и к делам), то в греческом переводе зло конкретизируется как «злые слова» (причем во мн. ч.). Эта конкретизация так же могла быть навеяна текстом Второзакония 22, 14, 17, где говорится об «обвинительных словах» (προφασιστικούς λόγους). Надо отметить особый «психологизм» выражения «находить оправдания своим грехам», который, возможно, связан с возрастающим в эллинистическом иудаизме интересом к внутреннему миру человека.

Следующие примеры показывают, как переводчик переходит от конкретных идей еврейского текста к более абстрактным.

5) В Пс. 65 (66), 5 МТ выглядит следующим образом:

לְכוּ נִרְאוּ מַפְעָלוֹת אֱלֹהִים נוֹרָא עֲלֵיכֶם
עַל־בְּנֵי אָדָם:

«Придите и посмотрите на дела Божии! Страшен Он в делах Своих над людьми».

В LXX הַלְיָהּ («дело, деятельность») передается словом βουλαί («решения, волеизъявления»): «δεῦτε καὶ ἴδετε τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ· φοβερὸς ἐν βουλαῖς ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων». Слово הַלְיָהּ обычно переводится в Псалмах словом ἐπιτήδευμα (9, 12; 13 (14), 1; 76 (77), 13; 98 (99), 8). Используются и другие эквиваленты: εὐεργεσία (77 (78), 11), θάλημα (102 (103), 7), ἔργον (104 (105), 1), πρόφασις (140 (141), 4). Слова ἔργον и ἐπιτήδευμα точно передают значение оригина-

ла. Слово *eúergesía* представляет собой истолкование дел Божиих как благодеяний. Употребляя слово *βουλαῖς* для перевода известного ему еврейского *הַלִּיָּצָה*, переводчик трансформирует синонимический параллелизм оригинала *מַפְעֵלוֹת* — *הַלִּיָּצָה* в параллелизм динамический, при котором второй член усиливает, углубляет смысл первого: достойны удивления не только дела Божии, но и Его решения, «воления».

Это же движение от «внешнего» к «внутреннему» мы находим и в Пс. 102 (103), 7, где *הַלִּיָּצָה* передано словом *θέλημα* («воля, желание») ⁴².

6) Интересен пример введения абстрактных понятий в Пс. 128 (129), 3. Контекст употребления глагола *τεκταίνω* здесь такой: псалмопевец вспоминает о тяготах, перенесенных израильским народом (ст. 1–3), говорит об уже совершившемся отмщении грешникам (ст. 4) и призывает наказание на «ненавидящих Сион» (ст. 5–8). В Пс. 129, 3 (МТ) читаем:

עַל־נְבִי קָרְשׁוּ קַרְשִׁים הָאֵרִיכוּ לְמַעֲנֵתָם
(לְמַעֲנֵתָם — קָרַע)

«На спине моей пахали пахари, проводили свои длинные борозды».

LXX: «ἐπὶ τοῦ νότου μου ἐτέκταινον οἱ ἁμαρτωλοί, ἐμάκρυναν τὴν ἀνομίαν αὐτῶν»

«На спине моей составляли свои замыслы грешники, умножали (буквально: „удлиняли“) беззаконие свое».

В МТ метафора пахоты на спине подчеркивает страдания, которые пришлось вытерпеть израильтянам. В греческом тексте «пахари» становятся «грешниками» (это обусловлено графической близостью слов *הַרְשִׁיִּים* и *הַרְשָׁעִים*), а глагол *קָרַפ* интерпретируется в своем переносном значении «замышлять, готовить» и передается глаголом *τεκταίνω* ⁴³.

⁴² В качестве примера противоположной тенденции см. Иов 21, 16, где еврейское слово *הַצָּחָה* («замысел») передается греческим *ἔργον*.

⁴³ Брентон переводит *τεκταίνω* глаголом «to work» (См.: The Septuagint with Apocrypha: Greek and English / Translated by Sir Lancelot C. L. Brenton: Originally published by Samuel Bagster and Sons, Ltd., London, 1851. Peabody, Ma, 1990). Хотя еврейский глагол *קָרַפ* и обладает таким значением (L. Koehler, W. Baumgartner переводят «vegetararbeiten», *sub voce*), оно не вполне соответствует эллинскому употреблению глагола

Отметим, что שָׂרַף в переносном значении всегда употребляется с дополнением. Следовательно, еврейский текст располагал переводчика к пониманию этого глагола в конкретном значении «пахать». Употребляя глагол τεκταίνω в «мыслительном» значении, переводчик намеренно повышает степень абстрактности текста. Этот факт делает вероятным предположение, что существительное ἀμαρτωλοί является не отражением реального рукописного варианта יַעֲשֶׂה שָׂרַף («нечестивцы»), а переистолкованием первоначального конкретного образа еврейского текста. Метафорическое обозначение физических страданий как пахоты на спине заменяется идеей (тайного)⁴⁴ совещания грешников против израильского народа. Еще одно еврейское слово с конкретным значением в этом стихе — אָרְוּ בְּמַעַל («их борозды») — было, вероятно, сознательно истолковано переводчиком как אָרְוּ בְּמַעַל («их грех, беззаконие»). Следует отметить и то, что грешники упоминаются снова в ст. 4 («κύριος δίκαιος συνέκοψεν ἀρχένας ἀμαρτωλῶν» — «Праведный Господь разрубил шею грешников»)⁴⁵. Таким образом, текстологические и экзегетические решения переводчика в ст. 3 представляют собой этапы создания текста, отличающегося от оригинала большей абстрактностью понятий («замышлять» вместо «пахать», «грешники» вместо «пахари», «грех» вместо «борозды») и в то же время удачно вписывающегося в более общий контекст (упоминание грешников в ст. 4).

В заключение вернемся к вопросу, затронутому в начале статьи. Оправданно ли представлять перевод Псалтири Септуагинты как подстрочник еврейского оригинала? Несмотря на высокую степень дословности этого перевода и частое стремление переводчика сохранить форму и содержание первоисточника, мы должны констатировать нередкие намеренные отклонения как от буквы, так и от смысла оригинала. Переводчик модифицирует, изменяет смысл понятного ему текста. Он мог бы перевести этот текст буквально без каких-либо смысловых или

τεκταίνω («работать плотником»). Нам представляется вполне оправданным рассматривать τεκταίνω в нашем тексте как глагол мышления.

⁴⁴ ἐπὶ τοῦ νότου («на спине») можно понять и как «за моей спиной», т. е. «тайно от меня».

⁴⁵ Отметим двухкратное употребление переводчиком слова ἀμαρτωλός на коротком отрезке текста.

стилистических потерь, но он избирает переистолкование, привнесение в текст значимых для него и его современников идей и представлений. Как же примирить буквализм и переводческую свободу в греческой Псалтири? Этот вопрос — часть более широкого вопроса об отношении к сакральному тексту в иудейской традиции. С одной стороны, пиетет (по крайней мере теоретический) перед буквой Закона в среде эллинистического иудаизма засвидетельствован Филоном Александрийским, который чит ЛХХ именно как точный перевод оригинала. Согласно эллинистической иудейской традиции, после публичного чтения греческого Пятикнижия были произнесены проклятия на того, кто сократит или расширит греческий перевод⁴⁶. С этим согласуется и переводческий подход в большинстве книг Септуагинты — строгая ориентация на содержание и форму оригинала. С другой стороны, о свободном отношении к священному тексту свидетельствуют кумранские разночтения, арамейские таргумы и, особенно, масоретский вариант книги Иеремии, представляющий собой значительно расширенную версию более раннего, «короткого» еврейского текста, который использовался в Александрии во II в. до Р. Х. и нашел отражение в ЛХХ. Сюда же относятся и рассмотренные в статье переистолкования еврейского оригинала переводчиком Псалтири. Парадоксальным образом в древних библейских переводах уживаются трепетное отношение к букве и смыслу оригинала со смелым переистолкованием первоначального смысла или даже заменой его новым смыслом. Дialeктика буквализма и переводческой свободы хорошо проявляется в том, что переводчик Псалтири нередко использует метод переистолкования оригинала, основанный на изменении консонантного текста *Vorlage*. Этот же феномен засвидетельствован и в других книгах ЛХХ (особенно часто в Притчах) и характерен для еврейской раввинистической литературы первых веков нашей эры. Особенность этого метода состоит в том, что значительное изменение смысла осуществляется посредством незначительного изменения фор-

⁴⁶ См.: *Veltri G. Übersetzungsverständnis und Autorität: Rabbinische Einstellung zu Septuaginta und Aquila // Der Septuaginta-Psalter: Sprachliche und theologische Aspekte / Hrsg. v. E. Zenger. Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, N. Y., 2001 (Herders Biblische Studien 32). S. 89–104 (92–94).*

мы оригинала. Истолкователь ищет освобождения от исходного текста, но чувствует необходимость сохранить с ним определенную связь. Можно сказать, что при сознательном подчинении себя оригиналу на протяжении почти всего текста переводчик как бы обретает право от случая к случаю изменять его смысл. В конце концов, оригиналу уже дан голос самим фактом буквального перевода; *audiat et altera pars* — пусть выступит и переводчик-истолкователь.

ЛИТЕРАТУРА

- Austermann 2003* — *Austermann F.* Von der Tora zum Nomos: Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge. Bd. 257 (MSU XXVII.) Göttingen, 2003.
- Eissfeldt 1957* — *Eissfeldt O.* Psalm 76 // Theologische Literaturzeitung. Bd. 82. 1957. S. 801–808.
- Gzella 2001* — *Gzella H.* Die Wiege des griechischen David: Die Diskussion um die Entstehung des Septuaginta-Psalter in der neueren Forschung // Der Septuaginta-Psalter: Sprachliche und theologische Aspekte / Hrsg. v. E. Zenger. Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, N. Y., 2001 (Herders Biblische Studien 32). S. 19–47.

СОКРАЩЕНИЯ

- | | |
|------|---|
| AASF | Annales Academiae Scientiarum Fennicae. |
| AGJU | Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und Urchristentums. |
| MSU | Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens. |

Ж.-К. ЛАРШЕ

ИИСУС ХРИСТОС — ИСЦЕЛИТЕЛЬ¹

«Господь Сам свидетельствует, что пришел к тем, которые больны», — указывает св. Ириней². И в самом деле, Христос говорит принародно: «Не здоровые имеют нужду во врачах, но больные... Я пришел призвать не праведников, но грешников³... конечно, вы скажете мне присловие: *Врач! Исцели Самого Себя*»⁴; а также: «*Дух Господень на Мне... Он послал Меня исцелять сокрушенных сердцем*»⁵.

Сообразно этому наставлению Христа о Самом Себе, отцы Церкви и все Предание церковное видят в Нем Врача, посланного Отцом ради

¹ Глава из книги: *Larchet J.-C. Thérapeutique des maladies spirituelles*. Paris, 1997. 3-me partie. Conditions générales de la thérapeutique. Chap. 1. Le Christ médecin. P. 287—309. В настоящее время перевод всей книги с французского языка, выполненный при Греческом кабинете МДА, в основном завершен и готовится к изданию. Большая часть святоотеческих цитат, первоначально переведенных по совету Ж.-К. Ларше с французского языка, в процессе подготовки журнальной публикации была сверена с оригинальными текстами. Все ссылки на источники была перепроверены и уточнены (в оригинальном тексте указывались только главы/разделы сочинений, редакторы установили более точные места, указав в большинстве случаев номера строк и выходные данные книг). Исправленные ссылки помечены знаком *, дополнительные ссылки — знаком **. В квадратные скобки помещены те ссылки, которые не удалось установить. В отдельных случаях в аппарат добавлены краткие фразы на греческом или на латыни. Большинство цитат из основного текста переведено с учетом имеющихся русских переводов, на которые сделаны дополнительные ссылки, отмеченные в случае редакционных исправлений указанием «ср.». Священное Писание цитируется по синодальному переводу, но при сильном расхождении синодального перевода с текстом LXX оставлен славянский перевод. — *Ред.*

² *Iren. Adv. haer.* 3, 5, 2. PG 7, 859A:13—15 (*Quoniam autem Dominus medicus venit eorum qui male habent Ipse testificatur*). Ср. рус. пер.: *Ириней Лионский, свт.* Творения / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900 (М., 1996. Б-ка Отцов и Учителей Церкви). С. 228.

³ Мф. 9, 12.13; Мк. 2, 17; *Лк. 5, 31—32.

⁴ Лк. 4, 23.

⁵ Лк. 4, 18. **Ср.: Ис. 61, 1; Деян. 10, 38.

исцеления болящих от последствий первородного греха людей для того, чтобы вернуть человеческой природе изначальное здоровье.

Еще до Воплощения Слова Бог почитался как Тот, Кто исцеляет все недуги⁶. И по суждению святых отцов, пророки, Моисей в особенности, ниспосланы были Духом Божиим как врачи для исцеления Израиля от недуга греха⁷, но ничего не смогли сделать в силу тяжести болезни и глубины ран, поразивших падшее человечество. «Пророки, — писал свт. Кирилл Иерусалимский, — были ниспосланы за Моисеем, дабы исцелить Израиль, но они занимались врачеванием со слезами, не в состоянии одолеть страстного состояния... Велика была рана человечества, от ног даже до главы не было в нем целости, нельзя было пластыря приложить, ниже елея, ниже обязания⁸»⁹. То же читаем и у аввы Дорофея Газского: «(Бог) послал пророков, но они сами ничего не смогли сделать, так как зло превозмогало, как говорит Исаия: “ни струп, ни язва, ни рана палящаяся: несть пластыря приложить, ниже елея, ниже обязания”¹⁰. Выражаясь по-иному, зло не частное, не на одном месте, но во всем теле, охватывает всю душу, овладевает всеми ее силами. Несть пластыря приложить и проч., т. е. все поработилось греху, все в его власти. И Иеремия также говорит: “Врачевали мы Вавилон, но не исцелился”¹¹»¹². О том же говорит и прп. Макарий

⁶ Пс. 102, 3. **Ср. также: Иер 17, 14; Сир. 34, 17; 38, 2.

⁷ См.: Orig. In Jerem. Hom. 14, 1:13–15; 2:1–8 (hrsg. v. E. Klostermann. Bd. 3. Leipzig, 1901. GCS 6. S. 106, 107. TLG 2042/21: ἐπεμπεν αὐτοῖς ἰατροὺς ὁ θεὸς τοὺς προφῆτας. εἷς τῶν ἰατρῶν καὶ Ἰερεμίας ἦν [2:2–3]); Greg. Nyss. De vita Mosis II, 261:1–5; 272; 278:3–4 (éd. par J. Daniélou. Paris, 1968. SC 1. TLG 2017/42: Καὶ ὁ νομοθέτης καθάπερ τις ἰατρὸς τῆ τοῦ κακοῦ φορᾶ συμπαρτεῖνει τὴν θεραπείαν [278:3–4]. Ср. рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя / Пер. с древнегреч. под ред. А. С. Десницкого. М., 1999. С. 90, 92, 93).

⁸ **Ис. 1, 6.

⁹ Cyr. Hier. Cat. ad illumin. 12, 6:10–12; 7:1–3 (ed. W. C. Reischl, J. Rupp. München, 1848; 1860; Hildesheim, 1967. TLG 2110/3). Ср. рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения. С. 155–156.

¹⁰ Ис. 1, 6.

¹¹ *Иер. 51, 9.

¹² Dor. Gaz. Doctr. 1. De abdicatione 3:3–12 (éd. par L. Regnault, J. de Préville. Paris, 1963. SC 92. P. 150. TLG 2852/1). Ср. рус. пер.: Дорофей, авва. Поучения. С. 36–37.

Египетский: «После преступления Адама враг стал домогаться того, чтобы изранить и омрачить внутреннего человека... Отныне очи его стали взирать на зло и страсти, оставаясь затворены для благ небесных. Он был изранен столь тяжело, что никто не мог излечить его... Никто из праведников, отцов, пророков и патриархов не смог вылечить душу, раненную вначале неизлечимой раной вредоносных страстей. Моисей пришел, но не смог подать всесовершенного исцеления. Священники, дары, десятины, субботствования, новомесячия, омовения, жертвы, всеожжения и все другие способы оправдаться существовали во времена Закона¹³; однако ... вся праведность (души) не могла излечить ее»¹⁴. В большинстве своих «Посланий» прп. Антоний Великий возвращается к этой теме, каждый раз прибегая к тем же понятиям учения о страстях (патологии) и их исцеления (терапии). «В неутомимой своей любви, — пишет он, — Создатель возжелал посетить нас в наших болезнях и наших заблуждениях: Он послал законодателя Моисея»¹⁵. «Моисей же, положивший основания Храму истины, хотел излечить это глубокое ранение и нас возвратить назад к первоначальному согласию (с Богом). Он не преуспел и ушел. Пришел за ним сонм пророков: они вновь стали устраивать на тех же основаниях, но безуспешно, не в силах излечить глубоких ран членов семейства человеческого; они признали свое бессилие»¹⁶. «Каждый из них, облеченный Духом, удостоверялся, что рана неизлечима и что ни одно из созданий не может ее исцелить»¹⁷. «Сонм святых сошелся в свою очередь, и молитва его вознеслась ко Творцу: *“Разве нет бальзама в Галааде? Разве нет там врача? Отчего же нет исцеления дочери народа моего?”*¹⁸ <...>

¹³ Более точный пер.: «Вся остальная праведность совершалась по Закону». — Ред.

¹⁴ Mac. M. Nom. spirit. 20, 4—6:53—54.55—57.64—69.71—72 (hrsg. v. H. Dörries, E. Klostermann, M. Krüger. Berlin, 1964 (PTS 4). TLG 2109/2). Ср. рус. пер.: Макарий Египетский, прп. Беседы. С. 67.

¹⁵ Ср.: *Ant. M.* Ep. 4, 2. PG 40, 992C:14—D:3; ***Epistulae viginti.* Ep. 2. PG 40, 1004B:11—14.

¹⁶ Ср.: **Ant. M.* Ep. 2, 2. PG 40, 982A:6—14; ***Ant. M.* *Epistulae viginti.* Ep. 2. PG 40, 1004C:2—8.

¹⁷ **Ant. M.* *Epistulae viginti.* Ep. 2. PG 40, 1004C:8—11.

¹⁸ Иер. 8, 22.

Врачевали мы Вавилон, но не исцелился; оставьте его, и пойдём каждый в свою землю»¹⁹,²⁰. Св. Николай Кавасила, близко подступая к мысли прп. Антония Великого, отметил, что Закон был дан людям посредством пророков в качестве средства для лечения, но, как продолжает он дальше, «все, что [Закон] мог только противопоставить нашим злостраданиям, — приготовить ко здравию и соделать достойными руки Врача», однако не мог доставить достаточного лечения²¹. Прп. Макарий Египетский замечает в том же смысле: «Подобно тому как тень не совершает служения и не излечивает от недугов, ветхий Закон был неспособен вылечить раны и недуги души, потому что в нем не было жизни»²². И свт. Григорий Богослов: «И прежде многообразно наказывавшийся за свои многие грехи, которые произрастил корень порока по разным причинам и в разные времена: словом, Законом, пророками, благодеяниями, угрозами, карами, ... знамениями ... [человек] стал нуждаться в сильнейшем лекарстве, по причине сильнейших болезней»²³.

Согласно Оригену, сами ангелы «возжелали предложить свою помощь людям и укрепить их здоровье, исцелив их от болезней... Поэтому они помогали людям по мере сил своих»²⁴. Но, точно так же, как и пророки, ангелы обнаружили бессилие по причине отсутствия со стороны людей благоустремления к выздоровлению («они сделали все,

¹⁹ *Иер. 51, 9.

²⁰ *Ant. M. Epistulae viginti. Ep. 2. PG 40, 1004C:14–D:5.

²¹ Nic. Cabas. Vita in Christo 4, 14:9–12 (éd. par M.-H. Congourdeau. Paris, 1989. SC 355. P. 274. TLG 3224/2). Ср. рус. пер.: Николай Кавасила. Богословские труды. С. 53.

²² Mac. M. Hom. spirit. 32, 5:76–78. Ср. рус. пер.: Макарий Египетский, прп. Беседы. С. 93.

²³ Greg. Naz. Or. 38, 13. PG 36, 325A:1–6, 9–10, A:14–B:1; Or. 45, 9. PG 36, 633B:1–7, B:11–C:1, 5–6. Ср. рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 528, 666–667.

²⁴ Orig. Hom. in Luc. 13, 2. PG 13, 1830D:3–5, 7–8 (лат.). Ср.: **Hom. in Luc. 13 (hrsg. v. M. Rauernnd. Berlin, 1959. GCS 49. S. 77:10–11, 78:20–25. TLG 2042/16). Об ангелах-целителях см.: Ин. 5, 4; *Jo. Clim. Scala Paradisi 1, 7. PG 88, 636A:8–9, A:12–15 (Рус. пер.: Лествица. С. 31); **Mac. M. Hom. spirit. 15, 44:615 («Итак, Бог и ангелы пришли для твоего спасения». Ὁ Θεὸς οὖν καὶ οἱ ἄγγελοι εἰς τὴν σὴν σωτηρίαν ἦλθον).

что смогли, чтобы помочь людям вылечиться, но люди сами не захотели стать здоровыми»²⁵), однако более всего в силу исключительной тяжести болезни, охватившей падшее человечество, «они увидели, что их лекарства слабы и не могут принести людям исцеления»²⁶.

Человечество нуждалось, по словам прп. Иоанна Лествичника, во враче и в хирурге, умение которого было бы соразмерно с тяжестью болезней и ран²⁷. Один только Христос, Сам будучи Богом, мог, соделавшись полностью человеком, но оставшись при этом Богом, быть успешным Исцелителем, и именно в таком качестве Бог Отец, движимый жалостью к роду человеческому и ответствуя молитвенному гласу пророков и сонма святых, послал Его к людям. Свт. Кирилл Иерусалимский продолжает размышлять: «Вследствие этого пророки, плачущие и изнемогающие, говорили: “Кто даст от Сиона спасение?”²⁸... И другой пророк молил, говоря: “Господи! Приклони небеса и сниди”²⁹. Раны человечества превосходят наше врачевство... Зло, которого мы не в силах исправить, нуждается в Тебе Исправителе»³⁰. «Господь услышал молитву пророков. Отец не презрел погибающего рода нашего, послал с небес Врача — Сына Своего, Господа нашего»³¹. «Да исповедуем присутствие Царя и Врача. Ведь Царь Иисус, намереваясь врачевать, препоясавшись лентием человечества, исцелил болящее»³². «Ибо, пребывая [Богом] и имея непреложное достоинство истинного

²⁵ *Orig. Hom. in Luc. 13, 2. PG 13, 1831B:3–6.*

²⁶ *Orig. Hom. in Luc. 13, 2. PG 13, 1830D:8–9.*

²⁷ *Jo. Clim. Scala Paradisi 1, 19. PG 88, 640A:6–8.* Рус. пер.: «Ибо где много гнилости, там нужно и сильное врачевание, которое очистило бы скверну» (Лествица. С. 37) (Ὁπου γὰρ πολλή ἡ σηπεδών, ἐκεῖ καὶ μεγάλης ἰατρείας χρεία, ἵνα τὸν ῥύπον ἀπόθῃται). **Ср.: *Jo. Clim. Scala Paradisi 1, 7.* Рус. пер.: «Ибо по гнилости ран потребен для нас и врач весьма искусный» (Лествица. С. 31).

²⁸ Пс. 13, 7.

²⁹ Пс. 143, 5.

³⁰ *Cyr. Hier. Cat. ad illumin. 12, 7:3–5.7–12.* Ср. рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения. С. 156.

³¹ *Cyr. Hier. Cat. ad illumin. 12, 8:1–3.* Рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения. С. 156.

³² *Cyr. Hier. Cat. ad illumin. 12, 1:16–18.* Ср. рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения. С. 153.

сыновства, как некий искуснейший врач и сострадательный учитель, оказывает снисхождение нашим немощам», — пишет свт. Кирилл³³. Об этом говорит и авва Дорофей: «Тогда, наконец, благой и человеколюбивый Бог посылает Сына Своего Единородного; поскольку один только Бог мог исцелить и преодолеть такое страстное состояние, и это было неизвестно пророкам. Потому и Давид ясно говорил: "...Воздвигни силу Твою и приди во еже спасти нас"³⁴, "Господи! Приклони небеса и снуди"³⁵, и тому подобное... Итак, пришел Господь наш, сделавшись ради нас человеком, чтобы, как говорит святой Григорий, подобным исцелить подобное: душою — душу, плотию — плоть³⁶»³⁷. Прп. Аммон пишет о том же: «Отец послал с небес истинного Своего Сына, чтобы Он исцелил все немощи и все болезни людей»³⁸. И прп. Антоний Великий в многочисленных своих посланиях непрестанно возвращается к данной теме:

«Рана была неизлечима, и ни одно творение не могло ее излечить, только единородный Сын, совершенный образ Отца; только Он, Спаситель, был Врач осторожный и умелый: и они [пророки] о Нем ведали. Потому собрались они и принесли Богу за членов того семейства, куда и мы входим, единодушную молитву... Тогда Бог, преисполненный любви, пришел к нам»³⁹.

«Моление это, которое святые возносили к милости Отца о Сыне Его Единородном, — поскольку ни одно из творений не способно было ис-

³³ Суг. Hier. Cat. ad illumin. 10, 5:7–9. Ср. рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения. С. 124.

³⁴ Пс. 79, 3.

³⁵ Пс. 143, 5.

³⁶ Ср.: Greg. Naz. Or. 38, 13. PG 36, 325B:7–9; Or. 45, 9. PG 36, 633C:13–15. Рус. пер.: «[Господь] носит плоть ради плоти, соединяется с разумной душой ради моей души, очищая подобное подобным» (Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 528, 667).

³⁷ Dor. Gaz. Doctrina 1, 4:1–7.11–13. SC 92. P. 150, 152. Рус. пер. ср.: Дорофей, авва. Поучения. С. 37.

³⁸ Amm. Eremit. Ep. 12, 3:4–5 (éd. par F. Nau. Paris, 1913 (PO 11. Fasc. 4). P. 603 [53]).

³⁹ Ср.: *Ant. M. Ep. 6, 2. PG 40, 997. B9–16, C6–7; **Epistulae viginti. Ep. 2. PG 40, 1004C:8–D:1, D:5–6.

целить глубокую рану человека, только Он один мог по пришествии к нам, — тронула Отца, и сказал Он: “Сын Человеческий, ... прими на Себя это служение”»⁴⁰.

«Весь сонм святых сошелся и взывал к милосердию Отца нашего Спасителя, чтобы пришел и спас всех нас, поскольку “Он — единственный Врач, который в состоянии исцелить нашу глубокую рану”. По воле Отца, Он лишил Себя Своей славы: Бог принял облик слуги и отдал Себя за наши грехи»⁴¹.

«Увидев, что святые, или уж лучше сказать, все творения Его не в силах были исцелить глубокое повреждение своих собственных членов, и сознавая немощность их духа, Он, Отец творений, явил им Свое милосердие и в великой Своей любви не пощадил Сына Своего Единородного, Которого Он отдал ради наших грехов во спасение всех»⁴².

«Внутренности [нашего Творца] подвиглись за нас. В милости Своей Он пожелал вернуть нас к нашему первоначальному состоянию, которое не могло никогда прекратить быть и исчезнуть. Он не пощадил Себя и посетил создания Свои, чтобы всех их спасти»⁴³.

«Те, кто были облечены Духом, уразумели, что ни одно из созданий не могло исцелить этой глубокой раны, но лишь милость Отца, явленная Единородным Его Сыном, посланным спасти мир. Только Он — великий Исцелитель, могущий излечить нас от этого глубокого ранения. Поэтому взывали они к Богу и Его милости»^{44v}. «Создатель увидел, что рана воспаляется и что необходимо прибегнуть к врачу: Иисус, прежде уже создавший людей, приходит вновь, дабы их исцелить»⁴⁵.

Прп. Макарий Египетский в свою очередь пишет: «Мы ранены неисцелимой раной — одному только Господу возможно излечить ее. Вот

⁴⁰ Ср.: **Ant. M.* Ер. 5, 2. PG 40, 995B5–16.

⁴¹ Ср.: *Ant. M.* Ер. 4, 2. PG 40, 992D10–993A:6; **Ер. 2, 2. PG 40, 982A9–14.

⁴² Ср.: **Ant. M.* Ер. 3, 2. PG 40, 989B2–9.

⁴³ Ср.: *Ant. M.* Ер. 5, 2. PG 40, 995:12–16.

⁴⁴ Ср.: *Ant. M.* Ер. 6, 2. PG 40, 997B:8–15.

⁴⁵ *Ant. M.* Ер. 6, 2. PG 40, 997A:14–B:2.

почему Он и пришел Сам, поскольку никто из древних: ни сам Закон, ни пророки — не были в силах ее исцелить. Лишь Он один, придя, исцелил это неисцелимое повреждение души»⁴⁶. В другом месте он отметил: «[Человек] был столь тяжело ранен, что никто не в силах был его излечить, кроме одного только Господа. Лишь Ему одному это было возможно. Ведь Он Сам, придя, взял грех мира»⁴⁷. Тогда как другие были бессильны, подобало, чтобы «пришел Спаситель, истинный Врач, Который врачует даром... Он один совершил великое и спасительное искупление и уврачевание души. Он освободил ее от рабства и вывел ее из тьмы, прославив ее собственным Своим Светом»⁴⁸. В другой духовной беседе он прибавляет: «Когда Адам отпал от заповеди и стал преступником, чада ночи — то есть души лукавства»⁴⁹ — сокрушили ... члены души и сделали ее расслабленной и немощной вне блага, помрачив и неисцелимо сокрушив. Вследствие чего не было возможно никому из отцов или пророков уврачевать ее, кроме одного только Господа, сотворившего ее. Вот почему случилось пришествие беспредельной Его Благодати в таком умалении и смирении, дабы воздвигнуть впадшую в лукавство душу»⁵⁰.

Не одни только авторы, которых мы процитировали, но и все остальные отцы Церкви также видели во Христе Исцелителя, пришедшего к людям, чтобы избавить их от болезней и безумия, которые происходили от греха и его последствий. Все они, начиная с самых первых

⁴⁶ Мас. М. *Hom. spirit.* 30, 8:127–131. Ср. рус. пер.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы. С. 90.

⁴⁷ Ср.: *Ин.* 1, 29.

⁴⁸ Мас. М. *Hom. spirit.* 20, 5–6:56–59.72–76. Ср. рус. пер.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы. С. 67.

⁴⁹ **Ср. *Еф.* 6, 12.

⁵⁰ Мас. М. *Serm.* 24, 3–4:27–35 (hrsg. v. H. Berthold, E. Klostermann. Berlin, 1961 (TU 72). TLG 2109/3), ср. рус. пер.: *Прп. Макарий Египетский.* Новые духовные беседы / Пер. с греч. М., 1990. С. 140–141. См. также: Мас. М. **Serm.* 25, 3:28–39; *Hom. spirit.* 15, 47:664–666 («Бог ... промыл раны [людей], врачевал их и возвел в небесный брачный чертог», ср. рус. пер.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы. С. 53); *Hom. spirit.* 48, 3:48–50 («Господь пришел сюда, чтобы ныне излечить души верных от неизлечимых страстей и очистить их от скверны злостной проказы, — Он единственный истинный Врач и Целитель», ср. рус. пер.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы. С. 116).

веков христианства, говорят о совершенном Им спасении как об исцелении и излечении. Так, например, свт. Игнатий Богоносец пишет Ефесянам: «Есть только один Врач (*ιατρός*), телесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, [рожденный] и от Марии и от Бога ... Господь наш Иисус Христос»⁵¹. Свт. Иустин говорит о Христе: «Он ради нас сделался человеком, чтобы стать сопричастным нашим страданиям и совершить исцеление»⁵². Автор «Послания к Диогнету» пишет: «[Бог] обнаружил в прежние времена бессилие нашей природы в достижении жизни, а теперь явил нам Спасителя, могущего спасать даже бессильное [ко спасению]: тем и другим Он хотел, чтобы мы веровали в Его благодать и считали Его ... врачом»⁵³. «Иисус — единственный Врач наших ран»⁵⁴, — замечает Климент Александрийский и в другом месте пишет: «Бог Отец⁵⁵ ищет Свое создание и у врачевывает падшее»⁵⁶. В своей проповеди на день Богоявления, когда Церковь празднует пришествие Бога на землю, свт. Григорий Богослов говорит: «Мы празднуем наше исцеление от болезни»⁵⁷, — и еще: «Будем видеть [в этом празднике] дела исцеления»⁵⁸. Свт. Григорий Нисский, в свою очередь, утверждает: «Истинный Врач страданий души, Который ради одержимых недугом вступил в жизнь

⁵¹ *Ign. Ant. Ep. ad Ephes.* 7, 2:1–5 (éd. par P. T. Camelot. Paris, 1958. SC 10. P. 74, 76. TLG 1443/1). Ср. рус. пер.: Писания мужей Апостольских. Рига, 1994. С. 272.

⁵² *Iust. Apol. secunda* 13, 4:3–5 (hrsg. v. E. J. Goodspeed. Göttingen, 1915. TLG 645/2). Ср. рус. пер.: *Иустин Философ и Мученик*. Творения. С. 119.

⁵³ *Ep. ad Diognetum* 9, 6:1–6 (éd. par H.-I. Marrou. Paris, 1951. SC 33 bis. P. 74. TLG 1350/1). Ср. рус. пер.: *Иустин Философ и Мученик*. Творения. С. 381.

⁵⁴ *Clem. Alex. Quis dives salvetur* 29, 3:1 (hrsg. v. O. Stählin. Bd. 2. Leipzig, 1909. GCS 15. S. 179 (= hrsg. v. L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. Berlin, 1970. GCS 17. TLG 555/6)): Τοῦτων δὲ τῶν τραυμάτων μόνος ἰατρός Ἰησοῦς.

⁵⁵ Ср. во франц. пер.: «по-отечески». — *Ред.*

⁵⁶ *Clem. Alex. Protrepticus* 10, 91, 3:6 (éd. par C. Mondésert. Paris, 1949. SC 2. P. 159. TLG 555/1): Ὁ δὲ Θεὸς Πατὴρ καὶ ζῆτεῖ τὸ πλάσμα καὶ ἴαται τὸ παράπτωμα.

⁵⁷ Ср.: *Greg. Naz. Or.* 38, 4. PG 36, 316A:15, B:2–3. Рус. пер.: «Будем праздновать ... не праздник немоществования, но праздник исцеления» (*Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. С. 523) (ἐορτάζωμεν ... μὴ τὰ τῆς ἀσθενείας, ἀλλὰ τὰ τῆς ἰατρείας).

⁵⁸ Цитата не точная. См. рус. пер., приведенный в примеч. 57.

человеческую, молитвенными размышлениями ослабляя болезнетворную причину, возвращает нас к умопостигаемому здравию»⁵⁹. И далее: «Так как мы стали немощными, оставив благую жизнь в Раю ..., посему пришел истинный Врач, по закону врачебного искусства исцеляя зло противоположным ему»⁶⁰. В «Точном изложении православной веры» прп. Иоанна Дамаскина одна глава, повествующая о спасительном Воплощении Христа, называется «О Божественном Домостроительстве и о попечении в отношении к нам, и о нашем спасении»⁶¹. В ней он, в частности, пишет: «(Христос) становится послушным Отцу, ... врачую наше непослушание»⁶². И много других отцов приводили пророчество Исаии о Христе: «Он взял наши немощи и понес наши болезни»⁶³.

Грех человека и его последствия проявляются не только в виде болезни, но также, как мы уже видели, в многообразных формах безумия. Нисколько не удивительно, что Христос опознается как Тот, Кто пришел «воссоздать сокрушенного [человека] ... и вновь призвать Свое создание из заблуждения»⁶⁴. Ориген прямо пишет: «Род человеческий, пораженный безумием, должен быть излечен с помощью таких средств, какие Бог-Слово увидел полезными для безумных, дабы они стали благоразумными»⁶⁵. Климент Александрийский также призывает «того, кто впал в безрассудство (παρρηνοῦντα), ко спасению, доставляющему благоразумие (σωφρονούσαν)»⁶⁶.

⁵⁹ Greg. Nys. De oratione Dominica or. 4, 2 (ed. F. Oehler. Leipzig, 1859. P. 268:20–24. TLG 2017/47). Ср. рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Творения. С. 432–433.

⁶⁰ Greg. Nys. De oratione Dominica or. 4, 2. P. 268:27–32. Ср. рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Творения. С. 433.

⁶¹ Jo. Dam. Exр. fid. 3, 1 (45:t1–t2 / Hrsg. v. P. B. Kotter. Berlin, 1973 (PTS 12). TLG 2934/4). Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Изложение веры. С. 52.

⁶² Jo. Dam. Exр. fid. 3, 1 (45:51–52). Ср. рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Изложение веры. С. 53.

⁶³ *Ис. 53, 4.

⁶⁴ Sym. Neoth. Or. eth. 1, 2:138–140 (éd. par J. Darrouzès. Paris, 1966. SC 122. P. 194. TLG 3116/8): Ἀναπλάσαι τὸν συντριβέντα ... καὶ τὸ ἑαυτοῦ πλάσμα ἐκ τῆς πλάνης ἀνακαλέσασθαι.

⁶⁵ Orig. Contra Celsum 4, 19:15–17 (éd. par M. Borret. Paris, 1969. SC 136. P. 228. TLG 2042/1).

⁶⁶ Clem. Alex. Protrepticus 12, 118, 5:4–6. SC 2. P. 188.

Как нам уже довелось заметить, само имя Иисус (*yēšūa*) значит «Яхве спасающий»⁶⁷. Еврейский глагол *yaša*, со значением «спасать», соответствует греческому глаголу σώζειν, часто употребляемому в Новом Завете и имеющему значение не только «освободить» или «избавлять от опасности», но и «исцелять». Точно также слово σωτηρία (спасение) обозначает не только освобождение, но и исцеление⁶⁸. Можно провести параллель: Ἰησοῦς — ἰατροί. Как раз об этом говорит свт. Кирилл Иерусалимский: «Иисус у евреев означает Спасителя, а на греческом языке — Врача»⁶⁹. По той же причине он пишет: «Он называется соответственно самой вещи Иисусом, получив наименование от спасительного врачевания»⁷⁰. Мы уже отмечали, что Христос и Сам прямо называет Себя Врачом⁷¹, и пророки Его предвозвещают именно в этом качестве⁷², и евангелисты о Нем свидетельствуют⁷³. Евангельская притча о добром самаритянине, по толкованию Оригена, тоже может быть отнесена к Христу-Исцелителю⁷⁴. Вспомним, наконец, что и многие современники земного существования Христа приходили к Нему, как к врачу⁷⁵.

⁶⁷ Ср.: Мф. 1, 21; Деян. 4, 12.

⁶⁸ Ср.: *Dufour X. L. Dictionnaire du Nouveau Testament. Paris, 1975. P. 485–486; Evdokimov P. Les âges de la vie spirituelle. Paris, 1969. P. 169–170; Hausherr I. Études de spiritualité orientale. Rome, 1964. P. 317–318.* Мы уже отмечали, что этот двойной смысл присутствует и в коптском, и в настоящее время в итальянском языке, где слово *la salute* обозначает одновременно «спасение» и «здоровье».

⁶⁹ *Cyr. Hier. Cat. ad illumin. 10, 13:1–2.* Ср. рус. пер.: *Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения. С. 129.*

⁷⁰ *Cyr. Hier. Cat. ad illumin. 10, 4:8–10 (Ἰησοῦς καλεῖται φερωνύμως, ἐκ τῆς σωτηριώδους ἰάσεως ἔχων τὴν προσήγορίαν).* Рус. пер. цит. по: *Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения. С. 123.*

⁷¹ Ср.: Мф. 8, 16–17; 9, 12; Мк. 2, 17; Лк. 4, 18.23; 7, 31.

⁷² Ср.: *Ис. 53, 4–5; Пс. 102, 3.

⁷³ Ср.: Мф. 8, 1.6–17.

⁷⁴ См.: *Orig. Hom. in Luc. 34. PG 13, 1886D:1, 1887D:5–1888B:2; Comm. in Jo. 20, 28. PG 14, 656A:4–12; **Comm. in Jo. 20, 35, 317:4–319:1 (hrsg. v. E. Preuschen. Bd. 4. Leipzig, 1903. GCS 10. S. 374. TLG 2042/79).*

⁷⁵ По этому поводу см.: *Harnack A. Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. Leipzig, 1892 (TU 8, 4). S. 125 ff.*

Православная Церковь запечатлела это представление о Христе и о целительном спасении, которое Он несет, в последованиях своих Таинств⁷⁶ и в богослужебном чине⁷⁷. В самой Божественной Литургии свт. Иоанна Златоуста в священнической молитве призывается Христос «как Врач душ и телес наших»⁷⁸.

[ВОСПРИЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ В ВОПЛОЩЕНИИ]

Именно в силу того, что Он одновременно и Бог, и человек, соединяя в Своем едином Божественном Лице две природы, Божественную и человеческую, Христос — Воплощенное Слово — в состоянии совершить это исцеление человеческой природы, больной грехом и его гибельными последствиями.

⁷⁶ Тексты этих чинопоследований можно найти в: *Merckenier E. La prière des Églises de rite byzantin. T. I. Chevotogne, 1937.*

⁷⁷ Прочитируем лишь некоторые примеры из вечерни и утрени воскресной службы:

«Согрешением первозданного, Господи, лютее уязвимомся, раною же исцелихомся Твоею, еюже за ны уязвился еси Христе» (Тропарь 6-й песни канона на утрени в Неделю 1-го гласа // Октоих 2008. Л. 25. Греч. текст: Ὁ κτῶ η̅χ ρ ος 1998. Σ. 142);

«Спасл еси уязвеннаго языком, завистию човекоубийцы во Едеме вольным угрызением: вольною бо страстию исцелил еси» (Тропарь 7-й песни крестовоскресного канона на утрени в Неделю 2-го гласа // Октоих 2008. Л. 110 об. Греч. текст: Ὁ κτῶ η̅χ ρ ος 1998. Σ. 202);

«Раною бо Твоею мы вси исцелехом» (4-я стихира на «Господи, воззвах» великой вечерни службы Недели 3-го гласа // Октоих 2008. Л. 175. Греч. текст: Ὁ κτῶ η̅χ ρ ος 1998. Σ. 211);

«Недугующее исцелил еси наше естество, Владыко, скорейшую их Девы сию соединив цельбу, Твое пречистое, Слове, Божество» (Тропарь 4-й песни канона на утрени в Неделю 4-го гласа // Октоих 2008. Л. 184 (на обороте). Греч. текст: Ὁ κτῶ η̅χ ρ ος 1998. Σ. 225);

«Исцелил еси сокрушение человечества, Господи, Божественною Твоею Кровию обновивый то» (Тропарь 1-й песни канона на утрени в Неделю 4-го гласа // Октоих 2008. Л. 259 (на обороте). Греч. текст: Ὁ κτῶ η̅χ ρ ος 1998. Σ. 249).

⁷⁸ **Ср. «недугующия исцели, Врачу душ и телес» из молитвы главопреклонной после «Отче наш» на Божественной Литургии св. Иоанна Златоуста (Служебник. М., 1995. С. 155).

Исцеление павшего человека предполагало непременно то, чтобы Господь стал человеком, чтобы Он воспринял действительно человеческую природу. Именно в этом смысле пишет прп. Максим Исповедник: «Подобало по истине, подобало, чтобы Господь, мудрый, справедливый и сильный по природе, как мудрый не находился в неведении об образе врачевания»⁷⁹. И далее уточняет: «(Господь) соделал явным смысл мудрости в образе врачевания, став человеком без изменения или какого-либо преобразования»⁸⁰.

Если бы Он был только Богом, без того, чтобы быть в то же время человеком, тогда, по утверждению свт. Кирилла Иерусалимского, «Он не воспринял бы человечества, и мы стали бы чуждыми для спасения»⁸¹. По словам свт. Григория Богослова, «то, что не воспринято, неизлечимо (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον)»⁸². Буквально это же высказывание мы находим и у прп. Иоанна Дамаскина⁸³, который прибавляет: «Он воспринял все для того, чтобы все освятить»⁸⁴. И в самом деле, Христос излечивает «подобное подобным», то есть исцеляет человека, став человеком, облекшись в человеческую природу в ее цельности. «Недуг нашей природы ..., так что большого не могло бы и быть, нуждался в наивеличайшем лечении. А оно состояло в том, чтобы Творец стал подобным нам, творениям, чтобы Бог соделался человеком, подобно нам», — пишет свт. Софроний Иерусалимский⁸⁵.

⁷⁹ *Max. Conf. Quaest. ad Thal.* 61:77–79 (ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout: Brepols, 1990 (CCSG 22). TLG 2892/1). Ср. рус. пер.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы. С. 77.

⁸⁰ *Max. Conf. Quaest. ad Thal.* 61:83–85. Ср. рус. пер.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы. С. 78.

⁸¹ *Syr. Hier. Cat. ad illumin.* 12, 1:11–13. Ср. рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения. С. 152.

⁸² *Greg. Naz. Ep. theol.* 101, 32:2–3 (éd. par P. Gallay. Paris, 1974. SC 208. P. 50. TLG 2022/2). Ср. рус. пер. «ибо невосприятие не уврачевано». Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 2. С. 10.

⁸³ *Jo. Dam. Exr. fid.* 3, 18 (62:15). Ср. рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Изложение веры. С. 76: «Ибо что не воспринято, то не было бы и уврачевано».

⁸⁴ *Jo. Dam. Exr. fid.* 3, 20 (64:13): Πάντα τὸν αὐτὸν ἀνέλαβεν, ἵνα πάντα ἀγιάσῃ. Ср. рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Изложение веры. С. 79.

⁸⁵ *Sophr. Hier. Or.* 7. Encom. in S. Joannem Baptistam 4. PG 87/3, 3328B:3–7. Ср.

Христос, — замечает прп. Иоанн Дамаскин, — «исцеляет» нас «тем, что Он получил от нас и подобно нам»⁸⁶. В другом месте он уточняет: «Со всей человеческой природой соединилась вся сущность Божества. Ибо из того, что Бог Слово насадил в нашей природе, изначально сотворив нас, Он не пренебрег ничем, но восприял все: тело, душу, мыслящую и разумную, также и их свойства...; Он весь восприял всего меня и весь соединился со всем для того, чтобы всему даровать спасение. «Ибо то, что не было воспринято, не может быть и исцелено»^{87, 88}.

Христос соделался, следовательно, для всех всем тем, чем мы являемся: телом, душой, духом⁸⁹ — и воспринимает на Себя все, что составляет наша человеческая природа.

Христос, рожденный от Девы, за исключением первородного греха, восприял на себя человеческую природу в том состоянии, в каком Бог ее создал, такую точно, какой обладал изначально Адам: природе, устремленную к добру и лишенную всякого побуждения ко греху, но при том лишенную страстей, нетленную⁹⁰ и бессмертную⁹¹. Так написал свт. Григорий Богослов на праздник Рождества, когда Церковь празднует Воплощение Христово: «Сколько торжеств мне в каждом

рус. пер.: Проповеди Святителѣ Софронїя, Патріарха Іерусалимського / Перевод и комментарии архим. Амвросія (Погодіна). Джорданвилль, 1988. С. 113.

⁸⁶ *Jo. Dam. Exр. fid.* 3, 1 (45:51–52): Τῷ καὶ τῷ ἡμᾶς καὶ ἐξ ἡμῶν προσλήμματα τὴν ἡμετέραν παρὰ τοῦ ἰώμενος. Ср. рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Изложение веры. С. 53.

⁸⁷ ***Greg. Naz. Ep. theol.* 101, 32:2–3. SC 208. P. 50.

⁸⁸ *Jo. Dam. Exр. fid.* 3, 6 (50, 31–34, 35–37). Ср. рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Изложение веры. С. 58.

⁸⁹ Ср.: **Greg. Naz. Ep. theol.* 101, 51:3–6. SC 208. P. 58. Рус. пер.: «Нужны были Ему как плоть ради осужденной плоти и душа ради души, так и ум ради ума, который в Адаме не только пал, но, как говорят врачи о болезнях, первый был поражен» (Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 2. С. 12–13).

Во франц. тексте слово esprit «дух» передает греч. νοῦς «ум, разум». — *Ред.*

⁹⁰ Здесь имеется в виду нетление по произволению («Слово, в воспринятом Им человечестве, изъят от свободной воли, тленной, изменчивой, непостоянной...». *Larchet 1996. P. 239*), что не противоречит дальнейшему утверждению о тленности человеческой природы Спасителя в смысле добровольного восприятия непогрешительных страстей. Подробнее см. об этом в *Larchet 1996. P. 231–249*. — *Ред.*

⁹¹ Ср.: *Max. Conf. Quaest. ad Thal.* 21:5–12.

из таинств Христовых! Во всех них главное одно — мое совершенство, воссоздание и возвращение к первому Адаму»⁹².

Человеческая природа, воспринятая Словом, была сверх того совершенна и обожествлена своим ипостасным союзом с Божественной природой, всецело пронизана энергиями Божественной природы, но сохранила в неприкосновенности свои природные свойства⁹³. Святитель Григорий Богослов, преподобные Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин говорят о взаимопроникновении, осуществляемом в лице Христа между Его двумя природами⁹⁴, неслиянными, но нераздельными, едиными, но не смешивающимися. «Хотя мы говорим, — толкует прп. Иоанн Дамаскин, — что природы Господа проникают одно в другое, однако знаем, что проникновение произошло от Божественной природы. Ибо Она чрез все проходит, как желает, и проникает, и чрез Нее — ничто; и Она уделяет плоти Свои собственные совершенства, Сама оставаясь бесстрастной и непричастной плотским страстям»⁹⁵. Воипостазировав человеческую природу и воссоединив ее с Божественной природой, Христос Воплощением Своим уничтожил первую из трех преград, отделяющих человека от Бога, каковыми являются природа, грех и смерть⁹⁶. Он возвратил человеческой природе способность восприятия в себя нетварной Божественной благодати, которой она была лишена по причине первородного греха.

⁹² *Greg. Naz.* От. 38, 16. PG 36, 329С:11–14. Ср. рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. С. 531.

⁹³ Ср.: *Jo. Dam.* Ехр. fid. 3, 17 (61:1–39, особо 61:16–18 (Ἡ δὲ τοῦ Κυρίου σὰρξ τὰς θείας ἐνεργείας ἐπλούτησε διὰ τὴν πρὸς τὸν Λόγον ἀκραιφνεστάτην ἔνωσιν)). Рус. пер.: «Плоть же Господа, по причине теснейшего, то есть ипостасного, соединения с Богом Словом обогатилась Божественными силами (энергиями)». *Иоанн Дамаскин, прп.* Изложение веры. С. 75–76).

⁹⁴ Ср.: *Greg. Naz.* Ер. theol. 101, 31:4–6. SC 208. P. 48. Рус. пер.: «Соединяются как естества, так и наименования, и переходят одно в другое по закону теснейшего соединения» (*Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 2. С. 10) (Κινησμένων ὡσπερ τῶν φύσεων, οὕτω δὲ καὶ τῶν κλήσεων καὶ περιγυρωσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφύσεως); *Max. Conf. Dispr. cum Pyrrho.* PG 91, 345D:7–348A:2.

⁹⁵ *Jo. Dam.* Ехр. fid. 3, 7 (51:57–61). Ср. рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Изложение веры. С. 59.

⁹⁶ Ср.: *Nic. Cabas.* Vita in Christo 3, 6:1–3, 7:1–2. SC 355. P. 242. Ср. рус. пер.: *Николай Кавасила.* Богословские труды. С. 46–47.

[ВОСПРИЯТИЕ НЕПОГРЕШИТЕЛЬНЫХ СТРАСТЕЙ]

Однако Христос присоединяет к этому усвоению природы человечества усвоение по икономии⁹⁷. Из любви к людям Он добровольно умаляет Себя настолько, что отказывается, в некотором отношении, от природы, уже бесстрастной, нетленной, бессмертной и обоженной, чтобы воспринять падшую человеческую природу, которой обладают люди, претерпевающие последствия первородного греха. Иными словами, Он взял на Себя страстную, тленную и смертную природу. Однако, если Он несет на себе эти последствия греха и в этом смысле становится, по словам апостола, *грехом за нас*⁹⁸, Он не несет на Себе самого греха⁹⁹. «[Заклание] непорочно и неподдельно, — объясняет свт. Григорий Богослов, — потому что врачует от позора, недостатков и осквернений, произведенных повреждением. Ведь, хотя Он и взял на Себя наши грехи и понес болезни¹⁰⁰, но Сам не подвергся ничему, требующему излечения, поскольку был искушен во всем подобно нам, кроме греха¹⁰¹»¹⁰².

Так, Христос несет на Себе человеческие страсти, но без удобопреклонности ко греху¹⁰³. Иными словами, Он несет на Себе «естественные и неукоризненные страсти»¹⁰⁴, но не страсти греховные¹⁰⁵.

⁹⁷ Эту концепцию излагает, в частности, прп. Максим Исповедник. См. наше исследование: *Larchet 1996*. P. 318–319.

⁹⁸ 2 Кор. 5, 21 (τὸν μὴ γινόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν). Ср. синод. пер.: «не знавшего грех Он сделал для нас жертвою за грех».

⁹⁹ Ср.: *Max. Conf. Quaest. ad Thal.* 21:5–7, 42, 93–94.

¹⁰⁰ **Ср.: Ис. 53, 4; Мф. 8, 17.

¹⁰¹ **Евр. 4, 15.

¹⁰² *Greg. Naz. Or.* 45, 13. PG 36, 641B:1–8. Ср. рус. пер.: *Григорий Богослов, свт. Творения*. Т. 1. С. 670.

¹⁰³ Ср.: *Max. Conf. Quaest. ad Thal.* 21:36–107.

¹⁰⁴ *Jo. Dam. Exp. fid.* 3, 20 (64:2–3): Πάντα τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη τοῦ ἀνθρώπου ἀνέλαβεν. Ср. рус. пер.: «все естественные и безупречные страсти...» (*Иоанн Дамаскин, прп. Изложение веры*. С. 78); *Max. Conf. Ambig. ad Jo.* 42. PG 91, 1316D:13; *Sophr. Hier. Ep. Synodica ad Sergium*. PG 87/3, 3173C:11–13.

¹⁰⁵ Ср.: *Marc. Erem. Ad Nicolaum praecepta animae salutaria* 9:6–7 (éd. par G.-M. de Durand. Paris, 2000. SC 455. TLG 3291/8): Κατὰ πάντα ὁμοίως γέγονε χωρὶς ἁμαρτίας, τοῦτ' ἔστι χωρὶς παθῶν ἀτιμίας. Рус. пер.: «уподобился нам во всем, кроме

Он добровольно воспринял голод, жажду, усталость, боязнь, страх, слезы, боль, страдание в самом ужасном виде и, наконец, смерть, выражаясь по-другому, все несовершенства и ограничения, произошедшие от греха, чтобы иметь возможность освободить нас от них, все болезни, слабости и немощи нашей природы, чтобы быть в состоянии нас от них вылечить. Прп. Макарий заметил в связи с этим: «[Сам Он] дает нам целительные средства и раненых исцеляет, являясь внешне как бы одним из раненых»¹⁰⁶. Прп. Антоний уточняет: «Ради нашего безумия принял Он одеяние безумия, ради нашей слабости принял внешность слабости, ради нашей бедности принял образ бедности, ради смерти, бывшей отныне нашей, Он облекся в смерть»¹⁰⁷. И утверждение отцов, приведенное выше, согласно которому то, что не воспринято, не может быть уврачевано, прилагается не только к человеческой природе, воипостазированной Христом в целокупности тела, души и духа, но и ко всей природе, в образе существования падшего, в которую Христос ради нашего исцеления соблагОВОлил облечься.

[СОВЕРШЕННОЕ ПОСЛУШАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ
ВОЛИ ХРИСТА БОЖЕСТВЕННОЙ]

Если Христос воспринял и последствия греха, Он исполнил это ради того, чтобы их уничтожить в Себе Самом. Он смог совершить это, ибо, оставшись чистым от всякого греха, Он не подчинился ему и не обнаружил в Себе никакого подступа злу¹⁰⁸, ибо во всех искушениях и испытаниях, которым Он добровольно Себя подверг, Он сохранил все Свои человеческие способности, неизменно устремленные к добру, Свою человеческую волю, покорную воле Божественной. Свт. Кирилл Алек-

греха, т. е. кроме страстей бесчестия» (Наставления Марка подвижника о духовной жизни. 1, 17 // Добротолюбие. С. 479); *Sophr. Hier. Or. 7. Encomium in S. Joannem Baptistam 4. PG 87/3, 3328B:8–10.*

¹⁰⁶ *Mac. M. Nom. spirit. 26, 25:346–347. Ср. рус. пер.: Макарий Египетский, прп. Беседы. С. 79.*

¹⁰⁷ *Ср.: Ant. M. *Ep. 3, 3. PG 40, 989D:10–990A:10.*

¹⁰⁸ *Ср.: Max. Conf. Quaest. ad Thal. 21:63–66.*

сандрийский пишет: «Душа, ... раз она стала душой Того [Слова], Кто не знает прегрешений, отныне неизменно и прочно установилась во всяком добре и остается несравненно сильнее издревле властвующего греха»¹⁰⁹. «Сделав собственной человеческую душу, Он явил ее сильнее греха, окрасив ее, словно бы некоей краской, крепостью и неизменностью Своей собственной природы»¹¹⁰, — замечает он несколькими строками выше.

Отцы настаивают особо на том, что Христос всегда соблюдал Свою человеческую волю в неуклонном согласии со Своей Божественной волей. Иными словами, поскольку Его Божественная воля полностью совпадает с волей Отца, пославшего Его, Он являл в Своем человечестве постоянное и всецелое послушание Своему Отцу. Посредством этого Он исцелил нашу природу, ибо именно в неповиновении Адама Богу состоял прародительский грех, именно в силу отступления человеческой воли от воли Божественной возникли все губительные последствия. В результате такого первоначального отклонения человеческая природа была отвращена от своего естественного устремления к добру и доведена до состояния неправильного, в котором ей пришлось лишиться благодати и истинной жизни. Но как неповиновение Адама отделило человека от Бога, так совершенное послушание Христа Своему Отцу примиряет человека с Богом, восстанавливает его развращенную природу, воссоединяет и человека с Богом. «Сам [Христос], как человек, в Себе Самом и через Себя Самого подчинил человеческое Богу Отцу»¹¹¹, — пишет прп. Иоанн Дамаскин. И свт. Григорий Нисский воспевает подобным образом исцеление нашей природы, совершенное воплотившимся Словом: «Здравие души — благое шествие вслед за Божественной волей, между тем как отпадение от благой воли есть болезнь души, оканчиваю-

¹⁰⁹ *Cyr. Alex. De incarn. Unigeniti* (éd. par G.-M. de Durand. Paris, 1964. SC 97. P. 230:35–38 (P. 691e Aubert). TLG 4090/26). Рус. пер. свящ. В. Дмитриева под ред. иером. Феодора (Юлаева) цит. по: БВ 5–6. 2005–2006. С. 110:6–9.

¹¹⁰ *Cyr. Alex. De incarn. Unigeniti*. P. 230:27–30 (P. 691d Aubert). Рус. пер. свящ. В. Дмитриева под ред. иером. Феодора (Юлаева) цит. по: БВ 5–6. 2005–2006. С. 109:22–25.

¹¹¹ *Jo. Dam. Exр. fid.* 3, 18 (62:54–55). Рус. пер. цит. по: Иоанн Дамаскин, прп. Изложение веры. С. 77.

щаяся смертью. Поскольку мы стали немощными, оставив добрый образ жизни, который мы вели в Раю, когда чрезмерно вкусили яда преслушания, и потому природой нашей возобладала эта дурная и смертельная болезнь, то пришел истинный Врач, по закону врачевания изгоняющий зло его противоположностями. Посему и одержимых немощью, как отделенных от Божественной воли, вновь освобождает от болезни благодаря соединению с волей Божией»¹¹². То же схожими словами выражает и прп. Иоанн Дамаскин: «[Христос] делается послушным Отцу, врачую наше непослушание»¹¹³. То же и у свт. Кирилла Александрийского: «Как во Адаме человеческая природа впала в болезнь тления через непослушание ..., так во Христе она снова исцелилась, поскольку стала послушной Богу и Отцу и не сотворила греха»¹¹⁴.

[ДОМОСТРОИТЕЛЬНЫЕ ЭТАПЫ ЗЕМНОЙ ЖИЗНИ СПАСИТЕЛЯ]

Исцеление человеческой природы совершалось воплощенным Словом на протяжении всего Его земного поприща посредством всех Его спасительных деяний.

Своим Крещением, хотя и чист Он Сам по Себе, очистил Он человеческую природу, возродил и просветлил ее, освободив из-под владычества сил зла и от неведения Бога¹¹⁵.

Приняв искушения в пустыне сообразно Своим природным страстям, но противопоставив победоносно искушениям и воспрепятствовав злу как-либо подступиться к Нему¹¹⁶, Он избавил человека от тирани-

¹¹² **Greg. Nys. De oratione Dominica or. 4, 1 (P. 268:24–270:2)*. Ср. рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Творения. С. 433.

¹¹³ *Jo. Dam. Exр. fid. 3, 1 (45:51–52): Γίνεται ὑπήκοος τῷ Πατρὶ ... τὴν ἡμετέραν παρακοήν ἰώμενος.*

¹¹⁴ *Cyr. Alex. Fragm. in s. Pauli ep. ad Rom. 5, 18 (ed. P. E. Pusey. Oxford, 1872 (1965). P. 187:5–9. TLG 4090/3)*.

¹¹⁵ См. текст чина вечерни и утрени праздника Богоявления в: *Mercenier E. La prière des Églises de rite byzantin. T. II, 1. Chevetogne, 1953. P. 262–304.*

¹¹⁶ *Jo. Dam. Exр. fid. 3, 20 (64:13–14, 64:17–19).*

ческой власти искусительных сил¹¹⁷, а также от страстей, обязанных происхождением жажде наслаждений¹¹⁸.

Принявши по воле Своей страстные муки и добровольно претерпев их по Своей человеческой, подверженной страданиям природе, Он одолевает их благодаря Своей Божественной бесстрастной природе и освобождает человека от порабоощающей власти, которую они получили над ним¹¹⁹, а также от страстей, порождаемых болью¹²⁰. Не только от тех из них, которые прямо направлены на избежание боли во что бы то ни стало, но и от тех, которые стараются облегчить ее за счет искания наслаждений¹²¹. Как воспевается Церковью: «Возшел еси, страсти моя исцеляя, на Крест страстию пречистыя плоти Твоя, в нюже волею облекся еси»¹²². Христос, таким образом, исцеляя человека от его страстей, помогает ему возвратиться к правильному употреблению своих способностей, иными словами, восстанавливает их изначальную устремленность к Богу. О том же пишет прп. Максим: «Сотворивший человека ... Сам явился страстью, дабы исцелить страсти страстями, вышеестественно Своими лишениями по плоти, обновляя с человеколюбием наши навыки по Духу»¹²³.

Среди всех деяний спасительного домостроительства воплощенного Слова Его страдания, Его смерть и Его Воскресение занимают центральное место. Воистину благодаря им разрушает Он две последние преграды — грех и смерть¹²⁴ — и полностью примиряет нас с Богом¹²⁵, восстанавливая в нас полноту здоровья первоначальной нашей природы, подавая нам нетление и бессмертие. «Все это, — пишет свт. Григорий Богослов, упоминая о страстных муках, смерти и Воскресении

¹¹⁷ *Max. Conf. Quaest. ad Thal.* 21:72–85.

¹¹⁸ *Max. Conf. Quaest. ad Thal.* 21:63–71.

¹¹⁹ Ср.: *Max. Conf. Quaest. ad Thal.* 61:85–92.

¹²⁰ *Max. Conf. Quaest. ad Thal.* 21:81–82.

¹²¹ Ср.: *Max. Conf. Quaest. ad Thal.* 61:94–97, 74–76.

¹²² Тропарь 4-й песни канона на утрени в Неделю 4-го гласа // Октоих 2008. Л. 260 (на обороте). Греч. текст: Ὁκτώημος 1998. Σ. 251.

¹²³ *Max. Conf. Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute et vitio.* Cap. 1 (=3), 14. PG 90, 1185A:15–B:3.

¹²⁴ Ср.: *Nic. Cabas. Vita in Christo* 3, 7:1–7, особо 5–7. SC 355. P. 242.

¹²⁵ Ср.: Рим. 5, 10; 2 Кор. 5, 18.

Христа, — было неким Божиим детоводительством по отношению к нам и врачеванием нашей немощи, возводящим ветхого Адама в то состояние, из которого он ниспал, и приводящим к древу жизни»¹²⁶.

Таинство Искупления остается в существенных основаниях своих непостижимо для человека. Никакое объяснение не может доставить сколько-нибудь соответственного понимания. Смерть Христа на Кресте в особенности предстает, по словам прп. Максима Исповедника, как «суд над всяким судом»¹²⁷. Потому таинство это надлежит, по указанию свт. Григория Богослова, «почитать молчанием»¹²⁸. Следовательно, в русле апофатического подхода, которым отцы обычно руководствуются, когда прибегают к образности, нужно всегда принимать во внимание ее характер, относительный и не вполне соответствующий предмету.

Отметим, впрочем, что в общей перспективе, усвоенной западным христианством, искупление понимается в категориях, по существу нравственных и правовых, как «удовлетворение» или «вознаграждение» — в жертве Христа усматривается долг, который Сын возмещает Отцу ради того, чтобы смягчить Его гнев или «удовлетворить» Его правосудие. Такое понимание всегда оставалось чуждым восточным отцам и Преданию Православной Церкви. «Не очевидно ли, — вопрошает свт. Григорий Богослов, отвергая подобное понимание искупления, — что Отец принимает жертву не потому, что требовал или испытывал нужду, но по домостроительству и потому, что человеку надлежало освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, удержав тирана силой, и возвратил к Себе через Сына, являющегося Посредником и устрояющего сие в честь Отца, Которому Он оказывается слушающимся во всем?»¹²⁹. Следовательно, это не юридическое «удовлетворение», которое Христос осуществил Своей смертью, но

¹²⁶ *Greg. Naz. Or. 2, 25. PG 35, 436A:2–5. Ср. рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. Слово 3. С. 33.*

¹²⁷ «jugement de tout jugement». См.: *Max. Conf. *Quaest. ad Thal. 42:68–69 (ἐν τῇ ἐμῇ ... κατὰχρισιν κατὰχρίνη)*; 61:186–191; 63:443–445; 473–474.

¹²⁸ *Greg. Naz. Or. 45, 22. PG 36, 653B:12.*

¹²⁹ *Greg. Naz. Or. 45, 22. PG 36, 653B:1–11. Ср. рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 676.*

онтологическое восстановление человеческой природы, воспринятой Им. И если один только Сын Божий может искупить человека и если для этого Он должен умереть по плоти, то никак не потому, что только Он один может быть соразмерен долгу человечества, которое согрешило по отношению к Богу, и одна только Его смерть способна оплатить этот долг. Один только Бог обладает достаточным могуществом для исцеления от зол и бед рода человеческого. Только в принятии смерти и как *Единый, имеющий бессмертие*¹³⁰, Он способен избавить человечество от смерти, поскольку то, что не было воспринято, не может быть уврачевано, как подчеркивают отцы.

Точно так же, как тленность является по мнению большинства Отцов Церкви болезнью, вызванной у человека последствиями его греха, «природной» и неизбежной, более чем наказанием, наложенным Богом, так и само искупление, совершенное Христом, понимается отцами как добровольное восприятие Словом, ставшим плотью, общей участи человечества, страдающего и смертного. Оно совершено с целью разрушить властью Его Божественности последствия греха, духовные болезни, тление и смерть и вернуть человека к новой жизни или саму природу его восстановить в полноте здравия. И так, неудивительно видеть упоминаемые в терапевтических терминах страстные муки и спасительную смерть Христа, и в терминах исцеления — их благотворное воздействие на род человеческий. «Крест Христов, — пишет свт. Афанасий, — стал врачеством твари»¹³¹. Мысль о том, что Его раны были нашим исцелением, неоднократно встречается у прп. Антония Великого¹³² со ссылкой на пророчество Исаии: «*Ранами Его мы исцелились*»¹³³. Ориген выражается подобным образом: «Мы все

¹³⁰ 1 Тим. 6, 16.

¹³¹ Более полный текст цитаты: *καὶ τὸν σταυρὸν μὴ βλάβητιν ἀλλὰ θεραπείαν τῆς κτίσεως γεγονέναι*. («в Кресте — не вред, но врачество твари». Рус. пер.: Афанасий Александрийский, свт. Творения. С. 126). *Athan. Alex. Contra gentes 1:26–27* (ed. R. W. Thomson. Oxford, 1971. TLG 2035/1).

¹³² См.: *Ant. M. Ep.* 2, 2. PG 40, 982A:1–14; 3, 2. 982B:3–11; 4, 2. 993A:2–9; 5, 2. 995C:2–4 («*livore Eius nos omnes sanati sumus*». Ср.: Ис. 53, 5); **6, 3. 997D:7–9.

¹³³ Ис. 53, 5.

очищаемся Его смертью, которая дана нам как лекарственное средство против враждебных действий и греха»¹³⁴. И Церковь на утрени празднования Воздвижения Креста воспевае Крест, посредством которого люди «получили исцеление души и тела от всякой болезни»¹³⁵.

Принимая добровольно смерть, являющуюся сразу и началом и последствием греха, Христос, поскольку Он одновременно был как тленным и смертным по Своему человечеству, так и нетленным, бессмертным и повелителем смерти по Своему Божеству, разрушает для всех людей тление, смерть, грех и его последствия.

Приняв добровольно смерть по Своему человечеству, Спаситель, поскольку Он Бог, не оставил никакого места смерти.

Когда тело Спасителя было положено во гроб, оно было тленно, ибо Христос восприял тленность; однако, поскольку оно было телом Воплощенного Слова и Божественная Ипостась Слова не была отделена от Него, но оставалась в единении с Ним¹³⁶, оно было жилищем, недоступным для тления.

Когда душа Спасителя сходила во ад, поскольку она оставалась ипостасно единой с Божественным Словом¹³⁷, она не оставила никакой возможности силам, пытавшимся овладеть ею.

Представ смерти, тлению и силам ада как простой смертный, Он разрушил их как Бог.

Прибегая к символическому языку в невозможности для человека рационально выразить эту победу Христа, отцы часто говорят, что смерть, тление и диавол угодили в западню. Так, прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Смерть приступает и, поглощая приманку Тела [Христова], пронзается крючком Божества; вкусив безгрешного и животворящего Тела, погибает и выводит всех тех, которых некогда поглотила. Ибо как привнесением света уничтожается тьма, так и тление прогоняется нати-

¹³⁴ *Orig. *Comm. in Jo. 1, 32, 233:6–9 (éd. par C. Blanc. Paris, 1966. SC 120. P. 174. TLG 2042/5).*

¹³⁵ *Εἰς τοὺς Αἴθους Στιχηρὸν Προσόμιον // Μηναῖον τοῦ Σεπτεμβρίου. Ἀθήναι, 1970. Σ. 184. Ср. слав. текст: «Вземлют исцеления души же и тела, и всякия болезни» (стихира на «хвалитех» утрени Воздвижения честнаго Креста // Миняя. Сентябрь. М., 1978. С. 379).*

¹³⁶ Ср.: *Jo. Dam. Exр. fid. 3, 27 (71:18–29).*

¹³⁷ Там же.

ском жизни»¹³⁸. Прп. Максим Исповедник показывает, как Христос, искушаемый в пустыне, запутывает диавола в его собственных сетях, представши ему простым человеком, вынуждая его нападать, — тем самым святой использует тот же образ, который употребил прп. Иоанн Дамаскин, дабы показать, как Он превозмог смертью владычество зла¹³⁹. И он показывает, как посредством того же самого Христу удается обратить процесс падения: «Как прежде [змея] поглотил человека, прельстив надеждой о Божестве, так потом, прельщенный тою же человеческой плотью, изрыгнул того, кто был обманут им, благодаря чаянию Божества. И был явлен преизбыток Божественной силы ради немощи покоренной природы, побеждающей крепость победившего. И явно Бог, используя покров плоти, побеждает диавола более, нежели диавол — человека, которому диавол обещал природу Божества»¹⁴⁰.

Со смертью Христа умирает окончательно ветхий человек, древний Адам, падший и больной образ существования человечества, подверженный неограниченной власти диавола, греха и смерти. *Ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху*¹⁴¹. Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею¹⁴². *Дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола*¹⁴³, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству¹⁴⁴. Так же пишет свт. Афанасий: «Случилось так, что сразу удивительно произошло и то, и другое: когда и смерть, относящаяся ко всем, исполнилась в Господнем теле, и смерть и тление были уничтожены сопребывающим Словом»¹⁴⁵.

¹³⁸ *Jo. Dam. Exр. fid. 3, 27 (71:11–17)*. Ср. рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Изложение веры. С. 82–83.

¹³⁹ *Max. Conf. Quaest. ad Thal. 64:491–499*.

¹⁴⁰ *Max. Conf. Quaest. ad Thal. 64:497–505*.

¹⁴¹ Рим. 6, 6.

¹⁴² Евр. 9, 26.

¹⁴³ Евр. 2, 14.

¹⁴⁴ Евр. 2, 15.

¹⁴⁵ *Athan. Alex. De incarn. Verbi 20, 5:1–4* (éd. par C. Kannengiesser. Paris, 1973. SC 199. P. 338. TLG 2035/2). Ср. рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свт.* Творения. С. 217; **ср.: *Athan. Alex. Sermo major* (coll. cod. Laur. gr. 4.23) [Sp.] 85:12–14 (ed. H. Nordberg. Helsinki, 1962 (Commentationes humanarum litterarum 30.2)).

[ВОСКРЕСЕНИЕ]

В смерти Христа грех, тление, смерть и власть диавола разрушены; ветхий человек умерщвлен, древняя жизнь, связанная со грехом и подверженная смерти, уничтожена, диавол закован в цепи и его могущество обессилено. Однако этот существенный и необходимый момент спасения сам по себе не достаточен: *Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна*¹⁴⁶. Только с Воскресением Христовым спасение совершается во всей полноте: только благодаря Воскресению человек окончательно обретает бесстрашие, нетление и бессмертие¹⁴⁷ и может присоединиться к новой жизни. По словам апостола, *«мы погреблись с Ним Крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни»*¹⁴⁸. И свт. Григорий Богослов говорит: «Христос из гроба — освободитесь от уз греха. Врата ада отверзаются, и смерть истребляется, и ветхий Адам отлагается, и новый совершается: *кто во Христе, тот новая тварь*¹⁴⁹»¹⁵⁰. В воскресшем Христе человек возвратился к жизни и *живет для Бога*¹⁵¹.

[ВОССОЗДАНИЕ И ОБОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ]

Искупительное дело Христа — не создание, но воссоздание, обновление человеческой природы, восстановление Адама изначального *по образу и подобию Божию*¹⁵², обретение человеком подлинного бытия и образа существования, настоящей жизни и истинного своего назначения. В природе своей, восстановленной в единстве с Божественной природой, явленном в Лице Христа умершего и воскресшего, чело-

¹⁴⁶ 1 Кор. 15, 17.

¹⁴⁷ *Jo. Dat.* Ехр. fid. 3, 28 (72:23–27).

¹⁴⁸ Рим. 6, 4.

¹⁴⁹ **2 Кор. 5, 17.

¹⁵⁰ *Greg. Naz.* Ор. 45, 1. PG 36 624В:2–6. Ср. рус. пер.: *Григорий Богослов, свт. Творения*. Т. 1. С. 662.

¹⁵¹ Ср.: Рим. 6, 8–10.

¹⁵² **См.: Быт. 1, 26.

век, избавившись от всех болезней, обретает в цельности своего бытия полноту здоровья. Во Христе он вновь становится нормальным человеком. Он снова находит все свои способности в их первоначальном состоянии, соответствующими их природе, которая, напомним, заключается в их устремленности к Богу. Авва Дорофей говорит о Христе: «Он восприял саму нашу сущность, начаток самого нашего состава, и становится новым Адамом по образу Создавшего его¹⁵³, а именно обновляет естественное состояние и чувства соделывает вновь здоровыми, как они были от начала»¹⁵⁴. И многие отцы подчеркивают также, что Спаситель, воплотившись, привел природу обратно к самой себе и вернул ей здоровье изначального состояния, изведенного Адамом в Рай. Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Ибо через преступление мы ниспали из естественного состояния в противоестественное. Господь же снова возвел нас из противоестественного состояния в естественное»¹⁵⁵. То же отмечает и авва Исаия: «Слово плоть бысть¹⁵⁶, — то есть сделалось совершенным человеком, подобным нам во всем, кроме греха¹⁵⁷, чтобы посредством Своего святого Тела возратить нас в первобытное естественное состояние. Явив человеку Свое милосердие, Бог возводит его опять в рай»¹⁵⁸.

Но, в то же время, воскресший Христос делает восстановленное в Себе человечество полностью совершенным, то есть обоженным. После того, как Христос умалается добровольно настолько, насколько возможно, — вплоть до смерти и сошествия во ад, Он вновь восшествует оттуда вместе с исцеленным и избавленным от всех бед человечеством, которое Его воскресением приобретает вечную жизнь. Сво-

¹⁵³ Кол. 3, 10.

¹⁵⁴ *Dog. Gaz. Doctrina* 1, 4:14–18. SC 92. P. 152. Ср. рус. пер.: *Дорофей, авва. Поучения*. С. 37.

¹⁵⁵ **Jo. Dam. Exр. fid.* 3, 14 (58:170–171). Рус. пер. цит. по: *Иоанн Дамаскин, прп. Изложение веры*. С. 68.

¹⁵⁶ ***Ин.* 1, 14.

¹⁵⁷ ***Евр.* 4, 15.

¹⁵⁸ *Isa. Or.* 2, 2. PG 40, 1107:С10–15. Рус. пер. цит. по: *Прп. Авва Исаия Отшельник. Духовно-нравственные слова 2 (Об уме по естеству), 1 // Добротолубие*. С. 283.

им Вознесением Он возносит это обоженное человечество к престолу Своего Отца и посаждает одесную от Него¹⁵⁹.

[СПАСЕНИЕ КОНКРЕТНОГО ЧЕЛОВЕКА]

Спасение, совершенное Спасителем, простирается на всех людей и на все времена. Христос же однажды ... явился для уничтожения греха¹⁶⁰; Он приобрел вечное искупление¹⁶¹; освящены мы единокротным принесением тела Иисуса Христа¹⁶². Подобно тому, как Адам оставил человеческую природу полностью больной, Христос, новый Адам, исцелил, спас и обожил всю человеческую природу полностью и на все времена.

Между тем, спасительность Его деяний приложима не только к природе, воссоздаваемой Им в Себе. Она приложима и к каждому человеку, который обращается к Нему. По словам свт. Афанасия Великого: «Сын Божий, живой и действительный, каждый день трудится и совершает спасение всех»¹⁶³. Это спасение Он совершает, делая каждого лично непосредственным участником исцеления всей природы, проявляя внимание к недугам каждого и жалуя его Своим милосердием в соответствии с частными его нуждами и по мере желания получить от Него исцеление. Св. Николай Кавасила пишет так: «Он [Христос] есть Ходатай, через Которого нам даны от Бога все блага, а лучше [сказать], непрестанно даются. Ведь Он не удалился, однажды походатайствовав и передав нам все, о чем ходатайствовал, но Он постоянно ходатайствует не некоторыми словами или прошениями, как поступают послы, а делом. Что же это за дело? Соединить нас с Самим Собой и через Самого Себя передать нам Свою благодать, каждому по достоинству и по мере очищения»¹⁶⁴. Подчеркивая постоянство действий врачующего

¹⁵⁹ См.: *Jo. Dam.* *Exp. fid.* 4, 1–2 (74:1–75:9).

¹⁶⁰ Евр. 9, 26.

¹⁶¹ Евр. 9, 12.

¹⁶² Евр. 10, 10.

¹⁶³ *Athan. Alex.* *De incarn. Verbi* 31, 3:1–2. SC 199. P. 376, 378. Ср. рус. пер.: Афанасий Александрийский, свт. Творения. С. 230.

¹⁶⁴ *Nic. Cabas.* *Explicatio divinae liturgiae* 44, 1:1–8 (éd. par R. Bornert, J. Guillard,

Христа, св. Иоанн Карпафийский пишет: «Великий Врач страждущих близок, понесший наши немощи и ранами Своими исцеливший нас¹⁶⁵ и исцеляющий. Предстоит Он и теперь, налагая спасительные лекарства»¹⁶⁶. В свою очередь, прп. Максим подчеркивает, что небесный Исцелитель дает каждому подобающее ему лекарство: «Ни врачи, исцеляющие тело, не предлагают всем одно и то же лекарство, ни Бог, врачующий болезни душ, не знает один только способ лечения, пригодный для всех (душ). Но Он совершает исцеления, уделяя каждой душе необходимое. Итак, давайте возблагодарим за излечение»¹⁶⁷.

Итак, Христос рассматривается как Исцелитель не только человеческой природы вообще в плане богословия искупления всего человечества, но и восхваляется и призывается в качестве Врача отдельными людьми, чающими получить от Него исцеление тех или иных болезней своих или ближнего, о чем свидетельствуют многие святоотеческие¹⁶⁸ и литургические тексты. Вообще Он нередко называется

P. Périchon, S. Salaville. Paris, 1967. SC 4 bis. P. 252. TLG 3224/1). Ср. рус. пер.: Николай Кавасила. Богословские труды. С. 175.

¹⁶⁵ Ср. Ис. 53, 4:5; Мф. 8, 17.

¹⁶⁶ *Jo. Carp. Capita hortatoria 1, (21). PG 85, 1860:7–10. Рус. пер. Н. А. Леонтьева под ред. А. Г. Дунаева цит. по: Дополнение к Добротолюбию. М., 2001. С. 58.*

¹⁶⁷ **Max. Conf. Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute et vitio. Cap. 1, 20. PG 90, 1188B:9–14, C:1.*

¹⁶⁸ Ср.: *Clem. Rom. Ep. 1 ad Cor. 59, 4:1–9 (éd. par A. Jaubert. Paris, 1971. SC 167. P. 196. TLG 1271/1).*

Ign. Ant. Ep. ad Ephes. 7, 2:1–5. SC 10. P. 74, 76.

Just. Apol. secunda 13, 4:3–5.

Ep. ad Diognetum 9, 6:1–6. SC 33 bis. P. 74.

Iren. Adv. haer. 3, 5, 2. PG 7, 859A:13–15.

Theoph. Ant. Ad Autolyicum 1, 7:10–13 (ed. R. M. Grant. Oxford, 1970. TLG 1725/1). Рус. пер.: «Если ты хочешь, можешь исцелиться; отдай себя Врачу, Он вновь отверзнет твои душевные и сердечные очи. Кто этот Врач? Это Бог, лечащий и оживляющий Словом и Мудростью».

Clem. Alex. Paedagogus 1.1.1, 2:2 (éd. par M. Harl, H.-I. Marrou, C. Matray, C. Mondésert. Paris, 1960. SC 70. P. 108 TLG 555/2) («Слово ..., утешая, исцеляет страсти»); 1.1.1, 4:1,3. P. 110 («как Исцелитель ... Он обещает исцеление главных страстей, которые в нас»); 1.1.3, 3:1–3. P. 112 («Точно так же, как для больных телом нужен врач, для слабых душой нужен Педагог, дабы исцелить наши страсти»); 1.2.6, 1:1–6. P. 118 («Вот, Слово — наш Педагог, который ... лечит в нашей душе

«прекрасным Врачом», «величайшим из врачей», «весьма искусным Врачом», «искуснейшим из всех врачей», «истинным Исцелителем», «единственным Исцелителем», «Князем среди врачей» и т. д., поскольку Он способен все исцелить: болезни как души, так и тела,

противоестественные страсти. Ведь в собственном смысле искусством врачевания называется помощь в телесных болезнях; это искусство преподается благодаря человеческой мудрости. Но Отеческое Слово — это единственный Врач человеческих недугов; Он Целитель ... больной души); 1.2.6, 2:1–3:1. Р. 118 («Врачебное искусство, согласно Демокриту, облегчает болезни тела, а душу от страстей освобождает мудрость. Наш благой Педагог — Мудрость, Слово Отца, — сотворив человека, заботится обо всем творении, излечивает тело и душу, Он всесовершенный Врач человечества»); 1.2.6, 4:2 («Он исцеляет саму душу заповедями и милостями»); 1.6.51, 1:3–4. Р. 202 («Слово, проникнутое человеколюбием, одновременно врачует страсти и очищает грехи»); 1.9.83, 2:3–4, 6–7. Р. 258 («Так как в этой жизни мы больны ..., мы нуждаемся в Спасителе. Он возлагает лекарства, не только смягчающие, но и обостряющие боль»); 1.9.83, 3:1–9. Р. 258; 1.9.88, 1:1–2:1. Р. 264, 266; 1.12.100, 1:1–3, 6–7. Р. 286, 288 («Итак, Слово было названо Спасителем в том смысле, что Он изобрел ради здоровья (*εὐαλισθηρίαν*) и спасения людей разумные лекарства ..., возвещая то, от чего должно воздержаться, и принося больным все противодействующие средства спасения»); 1.12.100, 2:1–3:1. Р. 288; 3.11.70, 1:1–7; 3.12.98, 2:1–3. 1970. SC 158. Р. 138, 184 («Он ... Врач нашего тела и души и всего человека»); Protrepticus 1, 8, 2:7–8; 10, 91, 3:6. SC 2. Р. 62, 159; Quis dives salvetur 29, 3:1; Stromata 1.27.171 (hrsg. v. O. Stählin. Bd. 2. Leipzig, 1906. GCS 15. S. 106 (= hrsg. v. L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. Berlin, 1960. GCS 52 (15). TLG 555/4)).

Tert. Scorpiace 5; *Adv. Marcionum* 3, 17.

Orig. Contra Celsum 3, 61. SC 136. Р. 140, 142; *Hom. in Leviticum* 8, 1, 402:22–403:31 (hrsg. v. W. A. Bachrens. Bd. 6. Leipzig, 1920. GCS 29. TLG 2042/24); *Hom. in Jerem.* 18, 5 (hrsg. v. E. Klostermann. Bd. 3. Leipzig, 1901. GCS 6. S. 155–157); *Sel. in Ezech.* 1, 1 (= 14, 180 Lomm.) (hrsg. v. W. A. Bachrens. Bd. 8. Leipzig, 1925. GCS 33. S. 329:28–30. TLG 2042/27); *Hom. de engastrimytho* (= *Hom. in I Reg. [I Sam.]*) 28, 6:43–54, 8:15–22 (hrsg. v. E. Klostermann. Bd. 3. Leipzig, 1901. GCS 6. S. 289:13–24. TLG 2042/13); *Hom. in Numeros* 27, 12. PG 12, 793C:3–4, 5, 8–11 («Кто Господь? Тот, Кто исцеляет все недуги... Ведь в душе множество болезней... Когда, Господи Иисусе, исцелишь меня от всех них? Когда исцелишь меня, чтобы я сказал: “Благослови, душе моя, Господа, исцеляющего все недуги твои” (Пс. 102, 3)»); *Hom. in Lucam* 13, 2–3. PG 13, 1830–1832.

Ant. M. Ep. 2, 2; 3, 2; 4, 2; 5, 2; 6, 2–3. PG 40, 981D:11–997D:2.

Athan. Alex. De incarn. Verbi 18, 4:3–9; 44, 2:4–9. SC 199. Р. 330, 332, 424, 426; *Contra gentes* 1:26–27.

Meth. Olymp. De resurrectione 42 (Methodius / Hrsg. v. G. N. Bonwetsch. Leipzig, 1917. GCS 27. S. 288:13–289:8).

в самом основании, то есть Ему подвластны самые глубокие причины болезней, а не только их внешние проявления или симптомы. Он может исцелить раз и навсегда, потому что никакая болезнь не может устоять перед Его методами лечения, результат которых всегда безусловен, в

Bas. M. Ep. 46, 6:13–14 (éd. par Y. Courtonne. Paris, 1957. TLG 2040/4) («Великий Врач душ готов укривать твою страсть», и т. д.); *Hom. in divites* (éd. par Y. Courtonne. Paris, 1935. TLG 2040/8) 1:36 («Великий Врач душ хочет сделать тебя совершенным»).

Syr. Hier. Catech. ad illumin. 2, 6:6–8 («Твои раны не могут превозмочь основополагающий врачебный опыт. Только вручи самого себя с верой, поведай Врачу о страдании»); 10, 5:7–9; 12, 1:11–18, 6:10–8:3.

Mas. M. De elevatione mentis 11 (= Cap. 72). PG 34, 898D:10–900A:4 («Если Господь по пришествии Своем стал Врачом и Исцелителем слепых, расслабленных и глухих ..., насколько более позаботится Он о слепоте рассудка и души и исцелит глухоту нерадивого сердца»); *De charitate* 16 (= Cap. 100). PG 34, 921B:6–7, 14–16 («душа, нищая духом») радуется одному только доброму Врачу и доверяется Его исцелению. ...Господь по пришествии Своем лечит и исцеляет ее, восстанавливая некую ее красу, бесстрастную и нетленную»); *Hom. spirit.* 4, 25:413–416 («Подобно тому как, пребывая на земле, [Господь] изобильно по Своей благодати, как благой и единственный Врач, приходящим и просящим у Него помощи и исцеления подавал все, в чем они нуждались, таким же образом и в духовном»); 4, 27:437–438.443 («Ведь Он пришел из-за грешников, чтобы ... они исцелились верой в Него... Он милосердный, животворящий, исцеляющий неизлечимые страсти»); 15, 30:428–429 («Христос, придя к человеку, одержимому страстями, исцелил его»); 15, 47:664–666; 26, 23:317–318 («Врачом назван потому, что Он подает небесное и Божественное лечение и исцеляет страсти души»); 26, 25:346–347; 26, 26:363–366; 30, 9:132–133 («Истинный Лекарь, который один может укривать наши души»); 44, 4:47–66; 46, 2:22–33; *Serm.* 7, 7, 2:17 («истинный Врач — Христос»); *24, 3–4:27–35; 25, 3, 2–3:28–39; 27, 2, 4:35–36 («[Господь] ... истинный Врач»).

Greg. Naz. Or. 2, 25. PG 35, 436A:2–5; 8, 18. PG 35, 809B:10–812A:12; 14, 37. PG 35 908A:1–B:14; 38, 13. PG 36, 325A:1–B:9; 45, 9. PG 36, 633B:1–7, B:11–C:1, 5–6, 13–15; 45, 13. PG 36, 641B:1–8; 45, 26. PG 36, 660B:9–11.

Greg. Nys. Contra Eunom. 3, 1, 133:4 (hrsg. v. W. Jaeger. Leiden, 1960. TLG 2017/30); *De oratione Dominica or.* 4, 2. P. 268:20–21 («Истинный Врач страданий души»).

[*Evagr. Ep.* 42]; **Evagr. De malignis cogitationibus* 10:6–12 (éd. par A. Guillaumont. C. Guillaumont, P. Géhin. Paris, 1998. SC 438. P. 186. TLG 4110/34).

[*Аропht. Am.* 180, 12]; **Аропht. patr.* (coll. system.) (cap. 10–16) 16, 18:1–9 (éd. par J.-C. Guy. Paris, 2003. SC 474. P. 402. TLG 2742/12).

Jo. Cass. Collatio abbat. Sereni prima 7, 30 (éd. par E. Pichery. Paris, 1955. SC 42. P. 271–272); *Collatio abbat. Iohan.* 19, 12 (Paris, 1958. SC 64. P. 49–50: «Для тех,

отличие от всех видов лечений, предлагаемых людьми, производящих только несовершенное, неполное и временное воздействие, а главное, обнаруживающих неспособность духовно излечить человека в целокупности. Поэтому всякий человек, отчаявшийся в медицине, созданной людьми, или не нашедший врача, способного избавить его от его болезней, может быть уверен в том, что во Христе он получит

кто искренне ищет лечение, целительные средства не могут не быть поданы Тем истиннейшим Врачом душ», и т.д.); Institut. coenobit. 12, 8 (Texte latin revue, introd., trad., notes par J.-C. Guy. Paris, 1965. SC 109. P. 460, 462).

Jo. Chrys. De virginitate 17:30–32 (éd. par B. Grillet, H. Musurillo. Paris, 1966. SC 125. P. 152. TLG 2062/9) (Он действует «как [мудрый] врач, который не предписывает недугующим все сразу и в одно и то же время»); De angusta porta et in orationem Dominicam [Sp.] 2. PG 51, 43:30–33, 39–55; Hom. de poenitentia 4, 4. PG 49, 304:28–30 («Непрестанно будем прибегать к Богу, и волящему, и способному избавить нас от несчастий»); 7, 6. PG 49, 331:51–61; Exр. in Ps. 6, 3. PG 55, 74:59–75:6; Ad Theodorum lapsum 1, 4:24–36 (éd. par J. Dumortier. Paris, 1966. SC 117. P. 96, 98. TLG 2062/2); In Gen. Hom. 1, 1. PG 53, 21:18–22 («Общий Владыка нас всех желает, дабы мы во всякое время были омыты от грехов»); Hom. 30, 6. PG 53, 372:30–31 («Врач душ наших»); De diabolo tentatore. Hom. 1, 5. PG 49, 252:2–4 («Бог есть истинный Врач, единственный Врач телесный и душевный»); 6. PG 49, 252:44–253:19; In Matthaem. Hom. 13, 1. PG 57, 209:53 («[как мудрый врач] больного сотворив здоровым») νοσοῦντα ὑγιῆ ποιήσας; 28, 4. PG 57, 355:5–356:30; 29, 2. PG 57, 359:51–360:58.

Marc. Erem. De paenitentia 6:2 (éd. par G.-M. de Durand. Paris, 1999. SC 445. P. 230. TLG 3291/4) («Врач душ»); Disp. cum quodam causidico 20:5–8 (éd. par G.-M. de Durand. Paris, 2000. SC 455. TLG 3291/7).

Theodor. Cyr. Hist. religiosa (= Philotheus) 14, 3:5–17 (éd. par P. Canivet, A. Leroy-Molinghen. Paris, 1979. SC 257. P. 12. TLG 4089/4); De providentia or. 10. PG 83, 749B:15–C:8; Graecarum affectionum curatio 5, 4:1–6 (éd. par P. Canivet. Paris, 1958. SC 57. P. 226. TLG 4089/1).

Diad. Phot. Capita centum de perfectione spirituali 53 (éd. par E. des Places. Paris, 1955. SC 5 bis. P. 115:2–17).

Barsan. Gaz. Quaest. et resp. Ep. 59:49–50 (éd. par F. Neyt, P. de Angelis-Noah. Paris, 1997. SC 426. P. 290. TLG 2851/1) («Те, кто приближается к нашему великому Врачу, Им просвещаются, и Он врачует их от всех их духовных страстей»); 61:42–62; 62:58–64. SC 426. P. 302, 304, 312; Ep. 107:5–8, 13–14; 109:17–18; 199:6–7. 1998. SC 427. P. 430, 432, 434, 628 («Иисус есть Врач душ и телес»); 532: 41, 57–59. 2001. SC 451. P. 672, 674 («великий Врач, понесший на Себе наши страсти»; «великий небесный и духовный Врач, лечащий души и тела») τὸν μέγαν καὶ πνευματικὸν ἰατρὸν τὸν ἐπουράνιον, τὸν τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα θεραπεύοντα;

исцеление от всякой болезни, поразившей его, каковы бы ни были ее характер и тяжесть. Более того, обретет здоровье, достоинство которого неизмеримо превзойдет то, которое он мог бы найти при помощи человеческих средств. Толкуя четвертый стих шестого псалма, в котором пророк Давид, призывая Бога как Исцелителя, восклицает: «*Помилуй мя, Господи, яко немощен есмь: исцели мя, Господи, яко*

553:12–13. SC 451. P. 710.

Jo. Gaz. Quaest. et resp. Ер. 170:5–7; 212:16–18, 28–31. SC 427. P. 572, 660, 662; Ер. 463:21–24; 464:28–34; 617:17–18. SC 451. P. 560, 562, 564 («Учитель и Врач душ Господь Иисус»).

Dor. Gaz. Doctr. 1, 3:3–12; 4:1–7, 11–18; 7:14–25; Doctr. 11, 113:3–33. SC 92. P. 150, 152, 156, 356, 358.

Jo. Carp. Capita hortatoria 1, (21). PG 85, 1860:7 («величайший Врач страждущих»).

Jo. Mosch. Pratum spirituale 144:18–20. PG 87/3, 3008B:4–6 («Величайший Врач душ, Христос Бог наш близко, и Он хочет излечить нас»).

Isaac. Syr. Sermo asc. 5 (*Ἰσαὰκ ὁ Σύρος. Τὰ σωζόμενα ἀσκητικά / Μετενεχθέντα εἰς τὴν λαλομένην καθάραν Ἑλληνικὴν γλώσσαν παρὰ τοῦ ἱεροῦ. Καλλινίκου Παντοκράτορινοῦ. Θεσσαλονίκη, 1997. Σ. 23–40, особо σ. 31–32); 25 («Он совершает это, помогая нам, как тот врач, который отсекает члены тяжело болящего и возвращает его здоровье». Σ. 128–129); 48 («Да будет прославлено имя нашего Владыки, Который горькими лекарствами подает нам сладкое здоровье». Σ. 246).*

Max. Conf. Capita de caritate 2, 39 (ed. A. Ceresa-Gastaldo. Rome, 1963. TLG 2892/8) («Как Врач благой и человеколюбивый, [Господь] врачует всякого из усердствующих») ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόνητος ἰατρός, ἕκαστον τῶν σπευδόντων ἴται; 44:2–4 («Врач душ Своими решениями подает лекарство против находящейся в душе причины страстей»); 3, 82:1–3.

Jo. Dam. Exр. fid. 3, 1 (45:51–52).

Sym. Neoth. Or. eth. 7, 263–264, 267, 271–274 (éd. par J. Darrouzès. Paris, 1967. SC 129. P. 174. TLG 3116/8) («Пораженные ранами и различными болезнями ... мы призываем Его, ... чтобы Он пришел у врачевать наши израненные сердца и дать здоровье нашим душам, лежащим на греховном и смертном одре»).

Nic. Steth. Cent. 2, 22. PG 120, 909D:9–10, 912A:6; 23. PG 120, 912A:11–12 («Врач наших душ»).

Elias Ecdic. Anthologium gnicum 33. PG 127, 1136B:1–5.

Nic. Cabas. Vita in Christo 2, 52:11–20; 4, 14:9–12; 4, 88:1–6; 6, 101:4–16; 6, 103: 9–13. SC 355. P. 178, 180, 274, 338; 1990. SC 361. P. 126, 128, 130.

Greg. Pal. Pro hesych. 2, 1, 40:15–25; 2, 1, 42:5–7 (éd. par J. Meyendorff. Louvain, 1973 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30). TLG 3254/3) («Пусть они уверуют во Христа ... как в единственного Врача...»).

смятошася кости моя»¹⁶⁹, — свт. Иоанн Златоуст проводит, исходя из такого понимания, параллель между человеческой и Божественной медициной: «У врачей недугующий часто оказывается и с болезнью, и с [врачебным] искусством, и с лекарствами, но не получает никакой пользы, потому что когда природа ослаблена и искусство не в состоянии помочь, и сила [лекарств] исчезает по какой-то злой причине. А у Бога невозможно такое; но если будешь с Врачом, то рана непременно исцелится. Ведь это не несостоятельное человеческое искусство, но Божественная сила, которая побеждает и природы, и болезни, и пороки, и всякое зло. Поэтому-то сей [т. е. пророк Давид], горько плача, прибегнул к Богу, как к Врачу»¹⁷⁰. И прп. Макарий говорит в том же смысле: «Господь, показывая немощь тогдашних врачей, говорил: “Конечно, вы скажете мне присловие: врач! исцели Самого Себя,”¹⁷¹ имея в виду: “Я не такой, как те, которые не могут исцелить даже самих себя. Я — истинный Врач ..., способный излечить всякую болезнь и всякую немощь”¹⁷² души. Я — Агнец¹⁷³ непорочный, принесенный в жертву однажды¹⁷⁴, и могу исцелить проходящих ко Мне”. Ведь истинное врачевание души бывает только от Господа»¹⁷⁵.

Христос, Врач милосердый и сострадающий, стремится дать исцеление всем людям, никого из них не лишая спасения. Он направляет все Свои усилия и являет величайшее терпение даже в отношении тех, кто не признает Его, оскорбляет своими словами, мыслями или делами. Тем, кто жил в безумии греха и кто был болен страстями, не помяная прошлое, Он дарует Свое прощение и призывает всех «ко спасению,

¹⁶⁹ Пс. 6, 4 (6, 3 слав.).

¹⁷⁰ **Jo. Chrys.* Ехр. in Ps. 6, 3. PG 55, 74:59–75:6. Ср. рус. пер.: *Иоанн Златоуст*, св. Беседы на псалмы 6, 3 // Творения. Т. 5. Кн. 1. СПб., 1895. С. 53.

¹⁷¹ Лк. 4, 23.

¹⁷² Мф. 10, 1.

¹⁷³ В греч. тексте πρόβατον («овца»). — *Ред.*

¹⁷⁴ **Ср.: 1 Петр. 3, 18: Χριστός ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαυε (*Христос ... однажды пострадал за грехи наши*).

¹⁷⁵ *Мас. М.* Ном. spirit. 44, 3:36–43. Ср. рус. пер.: *Макарий Египетский, прп.* Беседы. С. 106.

которое возвращает целостность уму»¹⁷⁶. «Посему Бог и угрожает нам наказаниями и посылает их, — замечает свт. Иоанн Златоуст, — не для того, чтобы отомстить за Себя, а привлечь нас к Себе. Ведь и врач не сетует и не обижается наносимыми ему от больных оскорблениями, но всячески старается остановить их бесчинства, имея в виду не свою, а их пользу. Если они покажут хотя немного благоразумия и здравомыслия, он радуется и веселится, и тем сильнее употребляет лекарства — не для того, чтобы отомстить им за прежнее, но чтобы доставить больше пользы и довести их до совершенного выздоровления. Так и Бог, когда мы впадем в крайнее безумие, и говорит и делает все не из мести за прежнее, но желая избавить нас от недуга»¹⁷⁷.

Перевод с французского *В. Л. Шленова*
под редакцией *иг. Дионисия*

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасий Александрийский, свт.* Творения — *Афанасий Александрийский, свт.* Творения в 4-х т. Т. 1. Ч. 1 / Перевод под редакцией проф. *П. С. Делицына*. СТСЛ, 1902. (2М., 1994).
- Григорий Богослов, свт.* Творения — *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений в 2 т. СТСЛ, 1905 (1994).
- Григорий Нисский, свт.* Творения — *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 1. М., 1861. С. 432–433.
- Добротолюбие — Добротолюбие.* Т. 1. 4М., 1905 (СТСЛ, 1993).
- Дорофей, авва.* Поучения — *Авва Дорофей.* Душеполезные поучения и послания. М., 2001.

¹⁷⁶ ἐπὶ σωτηρίᾳ ... σωφρονοῦσθαι. *Clem. Alex. Protrepticus* 12, 118, 5:5. SC 2. P. 188.

¹⁷⁷ *Jo. Chrys. Ad Theodorum lapsus* 1, 4:24–36 (éd. par *J. Dumortier*. Paris, 1966. SC 117. P. 96, 98. TLG 2062/2). Рус. пер. цит. по: *Иоанн Златоуст, св.* Увещание к Феодору падшему 1, 4 // Творения. Т. 1. Кн. 1. СПб., 1895. С. 5–6.

ОТДЕЛ II. ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ И ПУБЛИКАЦИИ

- Иоанн Дамаскин, прп.* Изложение веры — *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 2003 (Библиотека святоотеческой литературы).
- Larchet 1996* — *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996.
- Лествица* — *Прп. Иоанн Лествичник.* Лествица в русском переводе. СП, 1908 (рМ., 2002).
- Иустин Философ и Мученик.* Творения — *Св. Иустин, Философ и Мученик.* Творения / Пер. прот. П. Преображенского. М., 1891–1892, р1995 (Б-ка Отцов и Учителей Церкви).
- Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения — *Кирилл Иерусалимский, свт.* Огласительные и тайноводственные поучения. М., 1900 (Jordanville, N. Y., 1976).
- Макарий Египетский, прп.* Беседы — *Прп. Макарий Египетский.* Духовные беседы. СТСЛ, 1904 (р1994).
- Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы — *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. Вопрос 61 / Пер. А. И. Сидорова // БТ 38. 2003. С. 74–86.
- Николай Кавасила.* Богословские труды — *Николай Кавасила.* Христос. Церковь. Богородица. М., 2002.
- Октоих 2008* — *Октоих,* сиречь Осмогласник. М., 1906 (р2008).
- Ὀκτώηχος 1998* — *Ὀκτώηχος.* Θεσσαλονίκη, 1988.

ИЕРОМОНАХ ФЕОДОР (ЮЛАЕВ)

ЗАЩИТА СВТ. КИРИЛЛОМ
АЛЕКСАНДРИЙСКИМ ВЫРАЖЕНИЯ «ОДНА
ПРИРОДА БОГА СЛОВА ВОПЛОЩЕННАЯ»
С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ
ПОЛЕМИСТОВ V–VIII ВВ.

Два послания свт. Кирилла Александрийского к Суккенсу, епископу Диокесарийскому¹, получили заметное распространение в эпоху христологических споров. Это определялось не только их несомненными достоинствами, — а они принадлежат к числу наиболее значительных догматических посланий александрийского святителя, — но и тем, что некоторые использованные здесь выражения получили неоднозначное толкование в полемике сторонников и противников IV Вселенского (Халкидонского) Собора. Прежде всего, это касается выражения «одна природа Бога Слова воплощенная», вероучительное достоинство которого святитель решительно защищает во втором из указанных посланий, предлагая собственное толкование этой знаменитой христологической формулы.

В обоснование своего неприятия Халкидонского Собора с его принципиальным дифизитством монофизиты неизменно указывали на выражения, употребленные свт. Кириллом в «Посланиях к Суккенсу» и в ряде других творений («одна природа Бога Слова воплощенная», «из двух природ», а также иллюстрирующая их антропологическая парадигма), апеллируя к несомненному для них авторитету александрийского святителя. Однако авторитет «божественного Кирилла» не вызывал сомнений и у православных дифизитов, как не вызывало у них сомнений и полное соответствие его учения Халкидонскому оросу. По-

¹ Русский перевод «Посланий к Суккенсу», выполненный иером. Феодором (Юлаевым), опубликован выше в первом отделе БВ 10. 15–31. — *Ред.*

этому им надлежало вскрыть ложность монофизитской интерпретации спорных мест в контексте творений самого святителя и тем самым лишить монофизитов главнейших патристических аргументов. Очевидно, что подлинный смысл защиты выражения «одна природа Бога Слова воплощенная», предложенного свт. Кириллом во втором «Послании к Суккенсу», следует искать преимущественно в свете этого святоотеческого предания. Это позволило бы критически оценить утвердившиеся в науке стереотипы, может быть и игравшие положительную роль в свое время, но теперь уже не позволяющие объективно оценивать богословие великого александрийца. Мы имеем в виду общепринятое мнение о влиянии аполинарианских подлогов на христологию свт. Кирилла времени несторианского спора и непосредственно вытекающее из этого, также весьма распространенное, признание определенной недостаточности или даже ущербности его богословского языка.

Настоящая статья не претендует на то, чтобы дать исчерпывающее описание выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» с детальным раскрытием значения входящих в его состав терминов в богословии свт. Кирилла Александрийского и его монофизитских и православных толкователей или подробным выяснением роли этого выражения в христологических спорах V–VIII вв. Для этого потребовалось бы исследование совсем иного масштаба, предполагающее освоение очень значительного объема доступных в настоящее время источников и обширной научной литературы². Здесь мы ограничимся определением

² Спорные выражения свт. Кирилла обсуждаются всякий раз, когда заходит речь о его христологии и обо всей эпохе монофизитских споров. Относительно выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» у свт. Кирилла Александрийского имеется превосходное специальное исследование, докторская диссертация Й. ван ден Дриза, защищенная в 1937 г. в папском григорианском университете (*Dries 1939*). Свой собственный анализ автор предваряет обзором древних источников и известной к его времени научной литературы. Из позднейших работ укажем, прежде всего, соответствующие страницы PGL (р. 1499–1502) и классический труд А. Грильмайера — не только его первый том, в котором специальные главы отведены христологическому учению свт. Кирилла, но и последующие, где так или иначе обсуждается его позднейшая интерпретация (*Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne. T. 1. De l'âge apostolique à Chalcedoine (451). Paris, 2003; T. 2/1. Le concile de Chalcedoine (451). Réception et opposition (451–513). Paris, 1990; T. 2/2. L'Église de Constantinople au VI^e siècle. Paris, 1993; T. 2/4. L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiophe après 451. Paris, 1996*).

ближайшего смысла аргументов, выдвинутых свт. Кириллом в защиту этой христологической формулы, с учетом того толкования «Посланий к Суккенсу», которое присутствует в нескольких полемических сочинениях сторонников Халкидонского Собора, выяснив при этом, были ли употребление и защита выражения «одна природа Бога Слова во-

можно указать вступительную статью Ж. Дюрана к его изданию двух христологических диалогов свт. Кирилла, где христологии александрийского святителя отведена отдельная глава (*Durand 1964*. P. 81–150), на нескольких страницах которой обсуждается выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» (*Durand 1964*. P. 134–137), а также статьи, затрагивающие проблемные вопросы христологии свт. Кирилла (*Romanidis J.* St. Cyril's «One Physis or Hypostasis of God the Logos incarnate» and Chalcedon // Does Chalcedon Divide or Unite? / Ed. P. Gregorios. Geneva, 1981. P. 50–75; *Simonetti M.* Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo di Alessandria // *Augustinianum*. Ann. 22. Fasc. 3. Roma, 1982. P. 493–511; *Gould G.* Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion // *The Downside Review* 106. 1998. P. 235–252). В последней из них отражен достаточно распространенный взгляд на христологию свт. Кирилла как на «вербальное монофизитство», почти тождественное севирианскому. Масштабный опыт дифизитской интерпретации христологии свт. Кирилла совсем недавно предпринял Г. ван Лун (*Loon H., van.* The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009). Хотя с содержанием этого многообещающего исследования нам познакомиться не удалось, можно предположить, что рассмотрению пререкаемых формулировок александрийского святителя здесь отведено должное место. Из литературы на русском языке надо указать, прежде всего, диссертацию иерея О. Давыденкова, посвященную христологии Севира Антиохийского. Здесь не только дается сравнительный анализ употребления ряда христологических формул Севиром и свт. Кириллом Александрийским (*Давыденков 2007*. С. 93–119), но и специально рассматривается выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» в контексте христологического учения свт. Кирилла (Там же. С. 267–280). Отметим две статьи Ж.-К. Ларше, недавно вышедшие в русском переводе. В первой, представляющей собой вступление к изданию писем прп. Максима Исповедника, среди прочего систематически изложена предложенная прп. Максимом критика севирианской христологии и толкование христологических формул александрийского свт. Кирилла (*Ларше Ж.-К.* О письмах святого Максима / Пер. Е. Начинкина, мон. Кассии (Сениной) // *Прп. Максим Исповедник*. Письма. С. 18–34). Во второй рассматриваются проблемы истолкования богословия свт. Кирилла Александрийского в связи с некоторыми недавними соглашениями, принятыми на беседах с монофизитами (*Ларше Ж.-К.* Христологический вопрос: По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями: нерешенные богословские и экклезиологические проблемы / Пер. иером. Савва (Тутунов) // БТ. Сб. 41. М., 2007. С. 146–212). Заслуживает упоминания сорокалетней давности доклад митр. Никодима (Ротова), где также рассматриваются спорные выражения свт. Кирилла в контексте собеседования православных и монофизитских богословов (*Никодим (Ротов), митр.* 1970).

площенная» в глазах отцов более позднего времени терминологической погрешностью свт. Кирилла, пусть даже и входящей в противоречие с бесспорно верными интенциями его богословской мысли.

Но прежде чем обратиться к анализу содержания «Посланий к Суккенсу», во-первых, рассмотрим обстоятельства их написания, а во-вторых, остановимся на вопросе о происхождении спорного выражения.

1. ОБСТОЯТЕЛЬСТВА НАПИСАНИЯ «ПОСЛАНИЙ К СУККЕНСУ» И ОБЗОР ИХ СОДЕРЖАНИЯ

В зимние месяцы 432–433 г. в ходе переговоров между главами Александрийской и Антиохийской Церквей, стремившихся преодолеть раскол между Церквями Египта и Востока, имевший место после III Вселенского (Эфесского) Собора, Александрию посетил Эмесский епископ Павел, посланник Антиохийского патриарха Иоанна. Миссия Павла Эмесского увенчалась успехом. Произошел обмен примирительными посланиями, а в апреле 433 г. в Александрии свт. Кирилл официально объявил о возобновлении церковного общения с Антиохией³.

Заключение «унии» и одобрение составленного «восточными» исповедания веры было неоднозначно воспринято некоторыми сторонниками свт. Кирилла. Свои сомнения высказывали прп. Исидор Пелусиот, прп. Акакий, епископ Мелитинский, Валериан, епископ Иконийский, и ряд лиц при императорском дворе. Не нарушало ли новое изложение веры постановление Эфесского Собора, запрещавшее «слагать иную веру, кроме определенной святыми отцами в Никее»?⁴ Вызывал недоумение и текст исповедания: в нем говорилось о двух природах во Христе. Не было ли одобрение такого исповедания недопустимой уступкой несторианам со стороны Александрийского патриарха?⁵ В ряде писем того времени святитель должен был отвечать на эти вопросы, оправ-

³ *Bardy 1937*. P. 194–196.

⁴ АСО I, 1, 7. P. 105:20–22. ДВС № 98 (Деяния 1996. Т. 1. С. 334).

⁵ *Hefele 1908*. P. 404–405.

дивая свои действия, доказывая православие «восточных» и неизменность собственных богословских воззрений⁶.

Но если в лагере александрийцев дело ограничилось, судя по всему, только такими сомнениями и они довольно скоро были разрешены ответами свт. Кирилла, то Антиохийскому патриарху, обратившемуся к епископам Востока с окружным посланием, извещавшим о возобновлении общения с Александрийской Церковью, пришлось столкнуться с куда более мощным противодействием. В этой оппозиции «унии» со стороны «восточных» выделались свои умеренные и свои непримиримые. Главными лицами среди «умеренных», проведших Собор в городе Зевга Евфратисийской провинции, были крупнейшие сирийские богословы: блж. Феодорит, епископ Киррский, и Андрей, епископ Самосатский. Для них свт. Кирилл принятием представленного ему исповедания веры и сопровождающими объяснениями вполне засвидетельствовал свое православие. Однако они решительно возражали против одного из главных условий «унии» — анафематствования Нестория. Душой «непримиримых» стал митрополит провинции Евфратисия Александр Иерапольский, который не только был убежден в нераскаянном «аполлинарианстве» Александрийского патриарха, но и упорствовал в резком неприятии термина «Богородица», высказанном им еще в Эфесе⁷. Мысли этого иерарха в той или иной мере разделяли многие епископы Евфратисии, 1-й и 2-й Киликии, 2-й Каппадокии, а также Вифинии, Фессалии и Мезии. Епископы 2-й Киликии на Соборе в Аназарве под председательством своего митрополита Максимиана определили, что Александрийский патриарх как был, так и остался еретиком и что всякий, кто согласился с ним, должен быть отлучен от церковного общения, пока не анафематствует «нечестивые догматы Кирилла». К этому определению примкнули и епископы 1-й Киликии с Елладием Тарсийским во главе⁸.

Потребовалось немалое время, чтобы на Востоке водворился мир. Жалоба противников «унии» на Антиохийского патриарха, направленная ими к сестре императора Пульхерии, не привела к желанному

⁶ Там же. Р. 405–409; *Bardy 1937*. Р. 198–199.

⁷ *Hefele 1908*. Р. 410–411.

⁸ Там же. Р. 412–413.

результату. Напротив, в ответ на это сам император письменно поддержал тех, кто стремится к миру, и пригрозил упорным противникам «унии». Жесткий ультиматум Дионисия, главы военных сил Востока (*magistri militum*), который предложил Александру Иерапольскому, блж. Феодориту, Елладию Тарсийскому и Максимино Аназарвскому либо присоединиться к «унии», либо оставить свою кафедру, возымел свое действие. Вскоре в общение с патриархом Иоанном вступили епископы 2-й Киликии вместе со своим митрополитом. К этому же склонились и почти все епископы 1-й Киликии, что побудило и их митрополита, Елладия Тарсийского, последовать примеру соседей. Блж. Феодорит Киррский примирился с патриархом, получив заверения, что тот не станет требовать обязательной подписи под осуждением Нестория. На этих же условиях вошли в «унию» и епископы Исаврий⁹. Пятнадцать непокорных епископов были низложены и сосланы. В их числе — Александр Иерапольский (на которого так и не подействовали уговоры блж. Феодорита, стремившегося уберечь своего митрополита от опалы), Мелетий Мопсуэстийский (2-й Киликии), Зиновий Зефирийский (1-й Киликии) и Евферий Тианский (митрополит 2-й Каппадокии)¹⁰.

В 435 г. бывший Константинопольский патриарх Несторий, живший дотеле в Антиохии, был сослан в Аравию, а позднее — в египетский Оазис. Согласно императорскому эдикту все его сочинения подлежали публичному сожжению с запретом переписывать и хранить их, а его последователей предписано было именовать не иначе как симонианами (по имени Симона-волхва). Император направил на Восток трибуна и нотарию Аристолая, который в 433 г. был посредником в деле заключения «унии». Он должен был убедить всех присоединившихся к «унии» епископов анафематствовать Нестория. Для упрочения мира свт. Кирилл предложил Аристолаю, чтобы кроме анафемы на Нестория епископы подписывали составленное им новое изложение веры¹¹, чему решительно воспротивился Антиохийский патриарх. Тогда святитель ограничился обязательным признанием трех положений: Святая

⁹ Там же. Р. 415–417.

¹⁰ АСО I, 4. Р. 203:26–204:20; *Hefele 1908*. Р. 417.

¹¹ Ер. 59. АСО I, 4. Р. 206:23–36.

Дева есть Богородица; есть один Христос, а не два; Слово, бесстрастное по Божеству, пострадало ради нас Своей плотью¹². Епископы 1-й Киликии в 436 г. письменно подтвердили, что они анафематствуют Нестория, а патриарх Иоанн в начале 437 г. свидетельствовал, что так же поступили епископы Кипра, Финикии, Аравии, Месопотамии, Осроены, Евфратисии, Сирии и Исаврии¹³.

«Уния» с Антиохией и последующие события вызвали написание свт. Кириллом ряда посланий, весьма содержательных в догматическом отношении и уточняющих важные стороны его христологического учения. Во-первых, это ответное послание о мире Иоанну Антиохийскому, где святитель слово в слово переписывает исповедание веры «восточных» и дает необходимые дополнения; во-вторых, те послания, в которых он разрешает недоумения своих сторонников, вызванные заключением мира: прп. Акакию, епископу Мелитинскому, пресвитеру Евлогию, представителю Александрийского патриарха в Константинополе (это послание было предназначено и для других лиц в столице), и Валериану, епископу Иконийскому¹⁴. К этой же группе сочинений принадлежат и «Послания к Суккенсу, епископу Диокасарийскому»¹⁵.

В первом «Послании к Суккенсу» посещение Александрии епископом Павлом Эмесским упомянуто как совсем недавнее¹⁶, что позволяет именно 433 г. с большой вероятностью считать временем его написания. С такой датировкой согласуются подчеркнутые заверения святителя о верности своему прежнему образу мыслей¹⁷, равно как и главный вопрос, на который он отвечает: допустимо ли говорить в

¹² Ер. 64. АСО I, 4. Р. 229:31–34.

¹³ *Hefele* 1908. Р. 417–418; *Глубоковский* 1890. С. 145–147, 152–153.

¹⁴ Ер. 39 (Ad Jo. Ant.). АСО I, 1, 4. Р. 15–20. СРГ 5339. ДВС № 180 (Деяния 1996. Т. 1. С. 540–543); Ер. 40 (Ad Acac. Melit.). АСО I, 1, 4. Р. 20–31. СРГ 5340. ДВС № 181 (Деяния 1996. Т. 1. С. 543–551); Ер. 44 (Commonit. ad Eul. presb.). АСО I, 1, 4. Р. 35–37. СРГ 5344. ДВС № 182 (Деяния 1996. Т. 1. С. 551–553); Ер. 50 (Ad Valer. episc. Iconii). АСО I, 1, 3. Р. 90–101. СРГ 5350. ДВС № 185 (Деяния 1996. Т. 1. С. 556–565).

¹⁵ Ер. 45–46 (Ad Succ. episc. Diocaes.). АСО I, 1, 6. Р. 151–162. СРГ 5345–5346.

¹⁶ Ер. 45, 11. АСО I, 1, 6. Р. 157:4–8.

¹⁷ Ер. 45, 12. АСО I, 1, 6. Р. 157:11–15.

отношении Христа о двух природах¹⁸. Имеются и прямые параллели этого послания с другими, относящимися к 433 г. Здесь святитель так же, как и в своих посланиях к Иоанну Антиохийскому и прп. Акакию Мелитинскому, сообщает о порче несторианами «Послания к Эпиктету» свт. Афанасия Александрийского и о пересылке его верного списка в Антиохию¹⁹. «Послание к Эпиктету» и антинесторианские трактаты самого свт. Кирилла, которые он отсылает епископу Суккенсу, входят и в перечень сочинений, высланных в Константинополь пресвитеру Евлогию для передачи некоему высокопоставленному сановнику²⁰.

Что касается второго «Послания к Суккенсу», столь определенных данных для датировки оно не содержит. Видимо, оно написано позже первого, но насколько, об этом можно только догадываться. Очевидно, что те «небезопасные предположения» любителей «лжеименного знания»²¹, на которые отвечает здесь свт. Кирилл, не являются мнениями самого епископа Суккенса. Однако исходила ли критика выражения «одна природа Слова воплощенная» от «непримиримых» противников «унии»? Или же она является отражением более позднего спора вокруг «столпов» антиохийского богословия — Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуэстийского (435—438 гг.)? Не стояли ли за этими вопросами учнейшие антиохийские противники свт. Кирилла — блж. Феодорит Киррский или Андрей Самосатский? Из самого послания дать ответы на эти вопросы затруднительно.

Послания позволяют составить некоторое представление и об их адресате. Как явствует из надписания, Суккенс — епископ Диокесарии Исаврийской. Исаврия — область в горной части Малой Азии, соседствующая на юге и востоке с Киликией и Каппадокией. Участие епископа Диокесарии Исаврийской в событиях, связанных с Эфесским Собором, никак не засвидетельствовано²², зато Дексиан, митрополит

¹⁸ Ер. 45, 2. АСО I, 1, 6. Р. 151:12—14.

¹⁹ Ер. 45, 11. АСО I, 1, 6. Р. 156:19—157:8. Ср.: Ер. 39, 11. АСО I, 1, 4. Р. 20:9—13 (Деяния 1996. Т. 1. С. 543); Ер. 40, 21. АСО I, 1, 4. Р. 30:9—19 (Деяния 1996. Т. 1. С. 551).

²⁰ Ер. 45, 12. АСО I, 1, 6. Р. 157:9—11. Ср.: Ер. 44. АСО I, 1, 4. Р. 37:3—14 (Деяния 1996. Т. 1. С. 553).

²¹ Ер. 46, 1. АСО I, 1, 6. Р. 158:4—7.

²² Монтан, епископ Диокесарии Исаврийской, был в 381 г. в числе 150-ти отцов

Селевкии Исаврийской, был в Эфесе среди участников «отступнического собрания» под председательством Иоанна Антиохийского²³. Исаврия, как мы видели, в какой-то мере была захвачена и движением против «унии» с Александрией. Тем не менее Суккенс, очевидно, является сторонником свт. Кирилла. Святитель ставит его в число «единодушных и единоверных братьев»²⁴ и противопоставляет «противникам правых догматов», под которыми подразумеваются несториане²⁵. Содержавшееся в письме епископа Суккенса предположение, что после Воскресения плоть Христа перешла в Его Божество²⁶, даже давало повод подозревать в нем наклонность к монофизитскому образу мысли²⁷. Но из писем нельзя заключить, сам ли он высказал это предположение или он только передавал чье-то мнение. К тому же, во втором письме мы узнаем, что он «очень здраво» относил страдания Христа не к собственной природе Бога Слова, но к воспринятому Им «перстному естеству»²⁸, что трудно согласовать с предполагаемым «монофизитством» Диокесарийского епископа.

Сведения, которые можно извлечь из самих «Посланий к Суккенсу» относительно обстоятельств их написания, в значительной степени восполняются опубликованными в 1942 г. фрагментами «Апологии» яковитского патриарха Илии († 724)²⁹. Немаловажно, что эти фрагменты содержат два отрывка из посланий самого епископа Суккенса к свт. Кириллу. Здесь мы читаем:

Итак, когда в свое время в Диокесарии произошли смущение и раздор относительно этого из-за мужей-киликийцев, дифизитов, Суккенс, епископ

II Вселенского (Константинопольского) Собора. ДВС № 25 (Деяния 1996. Т. 1. С. 121).

²³ АСО I, 1, 5. Р. 15:2, 123:14. ДВС № 74 (Деяния 1996. Т. 1. С. 287).

²⁴ Ер. 45, 12. АСО I, 1, 6. Р. 157:11–12.

²⁵ Ер. 45, 7. АСО I, 1, 6. Р. 154:8–11.

²⁶ Ер. 45, 8. АСО I, 1, 6. Р. 154:12–14.

²⁷ Van Roey 1942. Р. 87.

²⁸ Ер. 46, 4. АСО I, 1, 6. Р. 161:4–6.

²⁹ Илиа, сирийский монах, отпал от православия под влиянием сочинений Севира Антиохийского. Восемнадцать лет был епископом Апамен, а с 709 г. — Антиохийский (яковитский) патриарх. Его «Апология» написана в ответ на вопросы харранского епископа Льва («мельхитского», т. е. православного) о причинах его перехода в

того города, в памятной записке, которую он послал к вселенскому учителю Кириллу, написал об этом следующее.

Суккенс: «И что они постановили прежде, это они стали провозглашать открыто и настаивать, чтобы во Христе признавали две природы: природу Божественную, не допускающую страданий и смерти, и природу человеческую, которая может это допустить. И таким образом множество верующих были из-за них введены в заблуждение, и одни согласились со всем, сказанным ими, а другие, хотя и отказываются говорить, что иной есть Бог Слово и иной — воспринятый человек, говоря о двух природах во Христе, из которых одна воспринимает смерть, а другая от нее свободна, заходят еще дальше, чем те киликийцы». *И ниже*: «Поэтому я и все наши клирики, любящие Христа, рассудили, что следует просить твою святость испытать сказанное ими, чтобы, усердно принявшись за это, ты написал нашему смиренню о том, что содержится в твоём божественном уме и что тебе видится правильным в этих вопросах, открыв при этом нам и научив, следует ли употреблять относительно Христа изречение “две природы” или нет, и откуда такое выражение, и куда оно нас приводит. Вот что они приводят в доказательство всего того, что ими сказано. Если вы, говорят они, исповедуете во Христе одну природу, как Аполлинарий, а не две, Божественную и человеческую, тогда, пожалуй, пользуясь выражением “после единения” и утверждая одну природу, вы решили, будто произошло сращение или слияние или смешение двух природ Христа, и полагаете, что либо природа Слова изменилась по сравнению с тем, чем она была, и перешла в природу плоти, либо плоть изменилась и перешла в природу Божества так, чтобы весь Христос был только Божеством»³⁰.

После того как Суккенс получил это письмо³¹ и с его помощью утвердил тех, кто поддался соблазну, он написал и другое (письмо) к святому Кириллу, предлагая разрешить возражения, которыми эти киликийцы хотели устранить исповедание того, что Христос после соединения является одной

монофизитство (*Райт В.* Краткий очерк сирийской литературы. СПб., 1902. С. 112). В своей публикации А. ван Рой приводит сирийский текст этих фрагментов по рукописи Brit. Mus. Additional 17197, содержащей вторую половину «Апологии», и дает латинский перевод (*Van Roey 1942*).

³⁰ *Van Roey 1942*. P. 88–90.

³¹ То есть первое письмо к нему свт. Кирилла, ответ на свое первое послание.

природой Слова воплощенной. При этом о четвертом, последнем, возражении, — а оно, в согласии с вашим учением, стремится оправдать необходимость исповедания того, что Христос является двумя природами после единения, — он написал следующее.

Суккенс: «Присоединен к ним и другой, четвертый вопрос, посредством которого они хотят показать, что страдание произошло в природе человечества, а отсюда заключают, что Христос после единения является двумя природами нераздельно. Этот вопрос мы также вместе с остальными посылаем твоей святости. Дело в том, что многие из нас поставлены им в затруднение, и спрашивают, и сами должны отвечать на него, сомневаясь при этом относительно того, что из сказанного в нем православно. Вопрос буквально состоит в следующем: “Тот, кто говорит, что Господь пострадал одной только природой, делает Его страдание неразумным и недобровольным, а если сказать, что Он пострадал с разумной душой, чтобы сделать Его страдание добровольным, тогда ничто не препятствует утверждать, что Он пострадал человеческим естеством. Но коль скоро и это верно, почему бы нам не допустить, что после единения существуют две природы нераздельно? Так что, если кто говорит: ‘Итак, как Христос пострадал за нас плотью’³², он не говорит ничего другого, как: ‘Христос пострадал за нас нашим естеством’”. То есть это выглядит очень близким к правой вере, поскольку эти извратители (веры) сначала как будто приняли некие правильные основания, однако выстраивая то, что сказано, как и то, что они предположили выше, они хотят показать Христа, как я уже сказал, в двух природах после единения; впрочем, они добавляют: “нераздельно”. Какое-либо испытание и оценку этого мы предоставляем твоему суду»³³.

Даже не принимая во внимание монофизитскую интерпретацию событий, если сопоставить послания свт. Кирилла с приведенными Илийей фрагментами, можно заподозрить, что фрагменты эти подверглись тенденциозному «редактированию». А именно, передаваемый в первом послании Суккенса вопрос киликийцев, как он представлен в «Апологии», не только заметно отличается от того, что цитирует александрийский святитель, но и объединяет в себе два вопроса, разбираемые им:

³² 1 Пет. 4, 1.

³³ *Van Roey 1942*. P. 90–92.

*Послания Суккенса
по «Апологии» Илии*

Если вы, говорят они, исповедуете во Христе одну природу, как Аполлинарий, а не две, Божественную и человеческую, тогда, пожалуй, пользуясь выражением «после единения» и утверждая одну природу, вы решили, будто произошло сращение или слияние или смешение двух природ Христа, и полагаете, что либо природа Слова изменилась по сравнению с тем, чем она была, и перешла в природу плоти, либо плоть изменилась и перешла в природу Божества, так чтобы весь Христос был только Божеством.

*«Послания к Суккенсу»
свт. Кирилла*

Некоторые приписывают нам мнения Аполлинария и говорят: «Если вы называете вочеловечившееся и воплотившееся Слово от Бога Отца одним Сыном, в смысле точного и стяженного единства, тогда, пожалуй, вы вообразили и приняли ту мысль, будто произошло сращение, или слияние, или смешение Слова с телом, или же превращение тела в Божественное естество»³⁴.

Я нашел в твоей памятной записке некий оттенок той мысли, будто после воскресения святое Тело Спасителя всех нас Христа перешло в Божественную природу, так что все в Нем теперь является только Божеством³⁵.

Особенно бросается в глаза отличие фразы: «Если вы исповедуете во Христе одну природу, как Аполлинарий, а не две, Божественную и человеческую» в «Апологии», от той, какую мы читаем у свт. Кирилла: «Если вы называете вочеловечившееся и воплотившееся Слово от Бога Отца одним Сыном, в смысле точного и стяженного единства». Первая выглядит, скорее, как фраза православных дифизитов, в то время как вторая — явно несторианская. Никак не отражено в ответе свт. Кирилла и недовольство выражением «одна природа после единения», будто бы высказанное киликийцами. Однако святитель должен был приводить слова своего адресата почти дословно, ведь его послание — ответ на предложенные «трудности». Подтверждение этому — другие соответствия между двумя памятниками:

³⁴ Ер. 45, 5. АСО I, 1, 6. Р. 152:24–28.

³⁵ Ер. 45, 8. АСО I, 1, 6. Р. 154:12–14.

*Послания Суккенса
по «Апологии» Или*

Следует просить твою святость испытать сказанное ими, чтобы усердно принявшись за это, ты написал нашему смиренню о том, что содержится в твоём божественном уме и что тебе видится правильным в этих вопросах, открыв при этом нам и научив, следует ли употреблять относительно Христа изречение «две природы».

Тот, кто говорит, что Господь пострадал одной только природой, делает Его страдание неразумным и недобровольным, а если сказать, что Он пострадал с разумной душой, чтобы сделать Его страдание добровольным, тогда ничто не препятствует утверждать, что Он пострадал человеческим естеством. Но коль скоро и это верно, почему бы нам не допустить, что после единения существуют две природы нераздельно? Так что, если кто говорит: «Итак, как Христос пострадал за нас плотью», он не говорит ничего другого, как: «Христос пострадал за нас нашим естеством».

Цель внесенных изменений понятна: монофизитский источник представляет дело так, будто свт. Кирилл, отвечая Суккенсу, опровергает «халкидонскую» христологию. Примечательно, что четвертый вопрос, направленный против выражения «одна природа Слова воплощенная», в «Апологии» передан почти тождественно с посланиями свт. Кирилла. Видимо, выражение «две природы нераздельно» даже без какой-либо «корректировки» выглядело в глазах монофизита вполне «халкидон-

*«Послания к Суккенсу»
свт. Кирилла*

Ты удостаиваешь нас просьбы написать о том, что мы содержим в мыслях и что принимаем за истину³⁶.

Твое совершенство спрашивает о том, следует ли говорить относительно Христа «две природы» или нет³⁷.

Тот, кто говорит, что Господь пострадал одной только плотью, делает Его страдание неразумным и недобровольным, а если сказать, что Он пострадал с разумной душой, чтобы сделать Его страдание добровольным, тогда ничто не препятствует утверждать, что Он пострадал человеческим естеством. Но коль скоро и это верно, почему бы нам не допустить, что после единения существуют две природы нераздельно? Так что, если кто говорит: «Итак, как Христос пострадал за нас плотью», он не говорит ничего другого, как: «Христос пострадал за нас нашим естеством»³⁸.

³⁶ Ер. 45, 1. АСО I, 1, 6. Р. 151:9–10.

³⁷ Ер. 45, 2. АСО I, 1, 6. Р. 151:13–15.

³⁸ Ер. 46, 5. АСО I, 1, 6. Р. 161:19–25.

ским». Тем не менее не стоит сомневаться в том, что за свидетельствами Илии стоят действительные послания диоцесарийского епископа. Сообщенные яковитским патриархом факты и приведенные им фрагменты в целом вполне соотносятся с «Посланиями к Суккенсу» и дают важные сведения об обстоятельствах их появления.

«Апология» сообщает, что оппоненты свт. Кирилла, с которыми он заочно полемизирует в своих ответах епископу Суккенсу, — это выходцы из Киликии. Киликия — область на юго-востоке Малой Азии, непосредственно примыкающая к Сирии и входившая тогда в состав Антиохийского Патриархата. Как мы видели, после 433 года она была одним из главных очагов сопротивления союзу с Александрией, да и прежде киликийские епископы были на первых ролях в борьбе со свт. Кириллом³⁹. Это не вызовет удивления, если вспомнить, что митрополитским центром 1-й Киликии был Тарс, где епископскую кафедру с 378 года занимал знаменитый Диодор († до 394), а во 2-й Киликии располагался Мопсуэст, где долгие годы епископом был не менее прославленный ученик Диодора Феодор, скончавшийся буквально накануне несторианского спора (392–428). Тот факт, что именно здесь протекала жизнь двух «отцов Несториева злочестия», чья память к тому же была окружена благоговейным почитанием на местах, самым естественным образом делал обе Киликии одним из очагов несторианства.

Далее, Суккенс пишет, что киликийцы, прежде чем начать свою агитацию в Диоцесарии, что-то «постановили» в своем кругу. Скорее всего речь идет об упомянутом выше Аназарвском соборе епископов 2-й Киликии 433 г. либо о решении поддержать этот собор, принятом епископами 1-й Киликии. Последнее представляется более вероятным,

³⁹ Митрополиты обеих Киликий, Елладий Тарсийский и Максимин Аназарвский, в Эфесе были в составе «отступнического собрания» под председательством Иоанна Антиохийского (АСО I, 1, 5. Р. 15:1–7, 123:11–13. ДВС № 74 (Деяния 1996. Т. 1. С. 287)). Вскоре после окончания Эфесского Собора, в начале 432 г., в Тарсе прошел собор, на котором было подтверждено принятое антиохийцами в Эфесе решение о поддержке Нестория и осуждении свт. Кирилла Александрийского и Мемнона Эфесского, а также осуждены еще семь епископов, сторонников свт. Кирилла (*Hefele 1908*. Р. 382; *Глубоковский 1890*. С. 101). Во время переговоров Александрийского и Антиохийского патриархов оба киликийских митрополита в своих письмах к Александру Иерапольскому высказывали убеждение в несправимом «аполинарианстве» свт. Кирилла и порицали тех, кто стремится сблизиться с ним (*Hefele 1908*. Р. 391–392).

поскольку именно 1-я Киликия непосредственно граничит с Исаврией, а кроме того, это объяснило бы, почему в своем первом «Послании к Суккенсу» свт. Кирилл из предшественников Нестория упоминает только Диодора⁴⁰, подвизавшегося в 1-й Киликии в Тарсе, и ничего не говорит о Феодоре Мопсуэстийском (Мопсуэст — город 2-й Киликии). Отраженные в посланиях Суккенса и в ответах свт. Кирилла воззрения киликийцев вполне могли быть богословским обоснованием принятых в Аназарве и одобренных в Тарсе постановлений: неприятие «строгого» единства Слова и плоти, с обычными обвинениями александрийского святителя в «аполинарианстве», и стремление к изолированному рассмотрению двух природ во Христе с отвержением так называемого «теопасхизма», под которым понимали учение свт. Кирилла об усвоении Словом искупительных страданий.

Можно с достаточно большой вероятностью определить самую позднюю дату написания свт. Кириллом второго «Послания к Суккенсу» 435 годом. Ведь, согласно «Апологии», оно составлено в непосредственной связи с первым, ввиду продолжения споров в Исаврии, возбуждаемых киликийцами, а эти споры должны были прекратиться к 435 г., когда обе Киликии и Исаврия уже присоединились к «унии» и непокорные киликийские епископы были низложены и сосланы.

Не стоял ли за возражениями киликийцев против «одной природы Слова воплощенной» блж. Феодорит Киррский, который в период 433—435 гг. хотя и возглавлял партию «умеренных», но постоянно общался и время от времени «блокировался» в своей оппозиции Антиохийскому патриарху с крайними противниками «унии»?⁴¹ На этот вопрос следует ответить отрицательно. Во-первых, после одобрения свт. Кириллом исповедания веры «восточных» православие Александрийского патриарха не вызывало сомнений у блж. Феодорита. Как и в более позднем споре вокруг Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуэстийского, он, по наблюдению Н. Глубоковского, уже воздерживался от обвинений свт. Кирилла в аполинарианстве, столь обычных для него в пору Эфесского Собора⁴². Во-вторых, нет никаких письмен-

⁴⁰ Ер. 45, 2—3. АСО I, 1, 6. Р. 151:15—152:4.

⁴¹ *Hefele 1908*. Р. 415.

⁴² *Глубоковский 1890*. С. 156.

ных свидетельств того, что блж. Феодорит в своей борьбе с мнимым аполинарианством свт. Кирилла и с действительным монофизитством Евтихия и Диоскора когда-нибудь оспаривал выражение «одна природа Слова воплощенная». Более того, в своем «Эранисте» он даже дает его толкование, вполне согласное с толкованием свт. Кирилла. Он полагает, что это выражение нимало не противоречит признанию двух природ Христа. У Бога Слова действительно «одна природа», но говоря, что Он воплотился, мы тем самым исповедуем и другую Его природу⁴³. По-видимому, оппонентами свт. Кирилла были оставшиеся безвестными строгие несториане, последователи и читатели Диодора Тарсийского.

Итак, обстоятельства появления «Посланий к Суккенсу» можно представить себе следующим образом. Вскоре после окружного послания Иоанна, епископа Антиохийского, извещающего о примирении с Александрией, ответного собора епископов 2-й Киликии в Аназарве, постановившего не принимать «унию», и одобрения епископами 1-й Киликии этого решения некие киликийцы появляются в соседней Исаврии. Там, по-видимому, отношение к окружному посланию Антиохийского патриарха было неоднозначным, и киликийцы хотели склонить соседей на сторону противников мира с Александрией. В связи с этим в Диокесарии Исаврийской возникает возбужденный ими спор о числе природ Христа. А поскольку в исповедании веры, ставшем богословской основой для церковной «унии», действительно упоминается о двух природах, спор осложняется неясными толками об изменении взглядов Александрийского предстоятеля⁴⁴. Поэтому епископ местной общины, с особенным уважением относящийся к свт. Кириллу, пишет непосредственно к нему. Первый его ответ во многом разрешил возникший спор. Однако употребленное святителем выражение «одна природа Слова воплощенная» подверглось со стороны все тех же киликийцев довольно изощренной критике, на которую в Диокесарии не смогли должным образом ответить. Это

⁴³ *Theod. Cyr. Eran.* 136:20–26 (ed. G. H. Ettliger. Oxford, 1975. TLG 4089/2. CPG 6217).

⁴⁴ Из слов свт. Кирилла в конце первого письма видно, что эти толки дошли и до Диокесарии (Ер. 45, 12. АСО I, 1, 6. Р. 157:11–13).

побудило Суккенса некоторое время спустя еще раз обратиться за разъяснениями к «вселенскому учителю».

Сложившиеся обстоятельства придавали особую значимость ответу свт. Кирилла. Именно тогда, когда его позиция вызывает некоторое недоумение среди сторонников, причем его воззрения вновь подвергаются ожесточенной критике и со стороны несторианствующих оппонентов, к нему обращается предстоятель одной из Малоазийских Церквей, входящих в состав Антиохийского Патриархата, с просьбой разрешить возникший в его области богословский спор, непосредственно связанный с текущими событиями. Ответ свт. Кирилла показывает, насколько ответственно отнесся он к этой просьбе. Уже само наименование писем, «памятные записки», говорит об их подчеркнuto официальном характере: Александрийский предстоятель свидетельствует здесь о своем учении перед другой церковной общиной⁴⁵. На их важность указывает и содержание: при сравнительно небольшом объеме посланий святитель излагает свое учение перед Малой Азией с замечательной полнотой и определенностью.

Главный вопрос адресата, «следует ли говорить, что у Христа две природы, или нет», определяет композицию первого послания и характер ответа. Сначала святитель напоминает учение Диодора «о двух сынах», из которого выросла и доктрина Нестория, предполагающая единство Бога Слова и человека во Христе лишь как одноименность, равенство власти и чести. Такое внешнее единство неизбежно приводит к отказу именовать Святую Деву Богородицей⁴⁶. Святитель противопоставляет этому истинное единство Христа: Само Слово Божие, от вечности рожденное от Отца, по плоти родилось и от Девы, а значит,

⁴⁵ То же наименование *ὑπομνηστικόν* (*commonitorium*) присутствует еще в двух посланиях свт. Кирилла, также носящих характер официального представления. Первое — относящаяся к началу несторианского спора «Памятная записка для Посидония», посланного из Александрии в Рим (Ер. 11а. АСО I, 1, 7. Р. 171–172. СРГ 5311). Здесь содержится изложение «веры Нестория», которое следовало представить папе Целестину. Второе — современная первому «Посланию к Суккенсу» «Памятная записка пресвитеру Евлогию», представителю Александрийского патриарха в Константинополе (Ер. 44. АСО I, 1, 4. Р. 35–37). В этом послании Александрийский архиепископ давал необходимые разъяснения своим константинопольским сторонникам по поводу соглашения с «восточными».

⁴⁶ Ер. 45, 2–3. АСО I, 1, 6. Р. 151:15–152:12.

Она — истинная Богородица. Есть один Сын — Слово, усвоившее Себе плоть и рождение по плоти⁴⁷.

Отвергая обвинения, будто столь строгое единство должно привести к изменению или смешению двух природ, святитель утверждает полноту и неизменность Божества и плоти, не нарушаемые единством Христа. Слово стало человеком, не переставая быть Богом; Оно «неслитно, неизменно, непреложно» соединилось с плотью, «имеющей разумную душу». «Есть один Христос, Тот же Самый Бог и человек, — не иной и иной, но Один и Тот же Самый, Который и существует, и мыслится как то и другое»⁴⁸. Плоть Его не образована из природы Слова, но воспринята от Девы, иначе нельзя и говорить о вочеловечении. И она остается плотью, даже став плотью Бога, как и Слово, усвоив плоть, остается Богом. Но хотя соединение произошло «из двух природ», это не нарушает единства, поскольку «после единения» природы неотделимы друг от друга. «Есть две природы, которые соединились, но один Христос, вочеловечившееся и воплотившееся Слово». Пример такого единства — единство души и тела в человеке. Этот пример дает понять, что единый Христос — «из двух, притом различных, природ». Напротив, утверждение, будто все во Христе — одна природа, давало бы законные основания усомниться в истинности Его вочеловечения⁴⁹.

Таким образом, ответом на главный вопрос диокесарийского епископа является фактическое признание двух природ в едином Христе. С этим непосредственно связан и разбор святителем ложной мысли, каким-то образом отраженной в письме его корреспондента. Не перешла ли обоженная плоть Христа после Его Воскресения в Божественную природу? Ответ еще более акцентирует непреложность человеческой плоти. Усвоение ее Словом само по себе умерщвляет в ней грех, освобождая от того «закона греха», что действует в нас как греховные страстные движения. Однако это не отменяет истинности вочеловечения, свидетельство чему — немощи и «безукоризненные страсти» Христа. А чтобы Его победа над «законом греха» стала и нашим достоянием, Он вкушает смерть по плоти. И даже после Воскресения

⁴⁷ Ер. 45, 4. АСО I, 1, 6. Р. 152:12–24.

⁴⁸ Ер. 45, 5–6. АСО I, 1, 6. Р. 152:24–153:12.

⁴⁹ Ер. 45, 6–7. АСО I, 1, 6. Р. 153:12–154:11.

плоть Христа, уже чуждая немощей и озаренная славой Божества, остается плотью, то есть тварной природой, которая неспособна стать природой Божественной⁵⁰.

Но при фактическом признании двух природ во Христе саму формулу «две природы» святитель использовать не спешит. Более того, отвергая несторианское разделение природ, он утверждает, что есть один Сын, или, «как изрекли отцы, одна природа Слова воплощенная»⁵¹. Именно против этого выражения и обращены четыре возражения его оппонентов, разбору которых он целиком посвящает второе «Послание к Суккенсу».

2. К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ВЫРАЖЕНИЯ «ОДНА ПРИРОДА БОГА СЛОВА ВОПЛОЩЕННАЯ»

В настоящее время считается, что впервые выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» использовал Аполлинарий Лаодикийский. Для него и его последователей оно означало одну природу Христа: бесплотная природа Слова стала природой воплощенной, то есть одной сложной природой, включающей в Себя Божество и плоть⁵². В ряде аполлинарианских сочинений, обсуждавшихся в полемике православных с монофизитами и нередко ходивших под именами древних отцов, выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» употребляется именно в смысле «одной сложной природы Христа» — понятия, усвоенного и позднейшими монофизитами.

В творениях свт. Кирилла выражение появилось в борьбе с Несторием. Большого значения во время собственно несторианского спора (429—433 гг.) оно не играло и заметной реакции его оппонентов тогда не вызвало. До 433 г. у святителя можно найти только три места, где оно встречается, причем два из них прямо указывают его источник. В патристическом флорилегии вступительной части книги «О правой вере к царевнам» и в «Защитении двенадцати глав против восточных

⁵⁰ Ер. 45, 8—10. АСО I, 1, 6. Р. 154:12—156:18.

⁵¹ Ер. 45, 7. АСО I, 1, 6. Р. 153:22—23.

⁵² *Dries* 1939. Р. 9—10.

епископов» свт. Кирилл цитирует некое «Слово о Воплощении», принадлежащее, как он полагает, свт. Афанасию Александрийскому. Оба раза цитата открывается следующим фрагментом:

Исповедуем и то, что Он [Христос] есть Сын Божий и Бог по Духу, Сын Человеческий по плоти; не две природы — одного Сына, одну принимающую поклонение (*προσκύνησίν*), а другую не принимающую поклонения (*ἀπροσκύνητον*), но одну природу Бога Слова воплощенную и почитаемую вместе с плотью Его одним поклонением⁵³.

Этот же фрагмент приводится (с несущественными разночтениями) и специально разбирается в ряде полемических трактатов сторонников Халкидонского Собора: «Против монофизитов» св. императора Юстиниана, «Книга о ересьях» (*De sectis*), автора которой условно называют Леонтием Схоластиком, «Против монофизитов» Леонтия Иерусалимского и «Учение отцов» (*Doctrina patrum*)⁵⁴. Согласно им, цитированное свт. Кириллом сочинение принадлежит в действительности Аполлинарию. Такая точка зрения была усвоена и ученой критикой нового времени, которая ничего принципиально нового не добавила к аргументам древних авторов⁵⁵. Что «Послание к Иовиану» (как обозначено «Слово о Воплощении» у св. Юстиниана и в «Учении отцов») принадлежит Аполлинарию и свт. Кирилл, таким образом, был введен в заблуждение аполлинарианским подлогом, в современной литературе считается чем-то само собой разумеющимся⁵⁶.

⁵³ *Cyr. Alex. Or. ad Arcad.* ACO I, 1, 5. P. 65:25–28. CPG 5219 = *Apol. XII cap. contra Orient.* ACO I, 1, 7. P. 48:28–31. CPG 5221. ДВС № 146 (*Деяния 1996*. Т. 1. С. 429).

⁵⁴ *Just. Contra Monoph.* 72:1–88:21 (ed. M. Amelotti. Milano, 1973. TLG 2734/1. CPG 6878); *Leont. Schol. De sectis.* 8. PG 86/1, 1256C:3–1257B:6. CPG 6823; *Leont. Hier. Contra Monoph.* PG 86/2, 1864A:3–1865B:15. CPG 6917; *Doctr. patr.* 9. P. 62:1–62:25 (hrsg. v. F. Diekamp. Münster, 1907. TLG 7051/1. CPG 7781).

⁵⁵ См.: *Спасский 1895*. С. 248–254; *Lietzman 1904*. С. 119–121.

⁵⁶ *Dries 1939*. P. 9; *Durand 1964*. P. 134; *Давыденков 2007*. С. 267. Этот памятник опубликован Г. Лицманом в собрании аполлинарианских сочинений (*Lietzman 1904*. S. 250–253) и в CPG отнесен к бесспорным творениям Аполлинария (*Apoll. Laod. Ad Iovianum*. CPG 3665). В русской литературе после выдающегося исследования А. Спасского (*Спасский 1895*) принадлежность этого сочинения Аполлинарию, как

Доказательства аполинарианского происхождения «Слова о Воплощении» («Послания к Иовиану») даются в указанных трактатах по-разному. Если свести их воедино, они таковы:

- 1) Прочитированные слова сходны с другими сочинениями Аполлинария, где в качестве доказательства одной природы приводится одно поклонение Христу, в то время как, согласно Аполлинарию, не может быть одного и того же поклонения для природы Творца и для природы сотворенной⁵⁷. С другой стороны, слова эти отличаются от творений свт. Афанасия, в которых ясно говорится о двух природах Христа и о том, что природа Творца и природа сотворенная не могут стать одной природой⁵⁸.
- 2) Помимо богословского содержания, против подлинности «Послания к Иовиану» говорят и внешние приметы. Во-первых, оно не похоже на послание к императору, во-вторых, в царствование Иовиана предметом богословских споров было не Воплощение, а учение о

и факт невольной ошибки свт. Кирилла, считаются бесспорными. А. Бриллиантов именно аполинарианским подлогом, по неосмотрительности свт. Кирилла вошедшим в арсенал православных полемистов, придавал решающую роль в формировании монофизитства. Он даже считал «трагическим» положение александрийского святителя, «вынужденного» защищать «принятую по недоразумению терминологию» (*Бриллиантов А. Происхождение монофизитства. Речь, предназначенная к произнесению годовичного акта 17 февраля 1906 г. // ХЧ. 1906. № 4. С. 793–822*). Автор капитальной дореволюционной монографии о свт. Кирилле Александрийском Т. Лященко (будущий еп. Тихон) извиняет ошибку святителя тем, что некоторые аполинарианские подлоги были введены в оборот умеренными последователями Аполлинария, почитателями свт. Афанасия, а сами эти сочинения были написаны Аполлинарием в ранний период его жизни, когда его неправомыслие еще не получило полного развития, потому ки легко было принять за православные. При этом, как пишет Т. Лященко, хотя эти сочинения в полемике с Нестором были «положительно незаменимы», сам «термин Аполлинария, которым как святоотеческим термином св. Кирилл поражал Нестория, не вполне соответствовал христологии Кирилла» (*Лященко Т., свящ. Св. Кирилл, Архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913. С. 337–338*). Доклад митр. Никодима (Ротова) — видимо, единственный случай в отечественной литературе XX в., когда высказываются обоснованные сомнения в том, что свт. Кирилл Александрийский стал жертвой аполинарианского подлога (*Никодим (Ротов), митр. 1970. С. 59*).

⁵⁷ *Just. Contra Monoph.* 74:1–76:6.

⁵⁸ *Just. Contra Monoph.* 78:1–82:3; *Leont. Hier. Contra Monoph.* PG 86/2, 1864B:24–26, 1865A:4–10; *Doctr. patr.* 62:18–23.

Троице, в-третьих, известно другое, подлинное послание свт. Афанасия к императору Иовиану⁵⁹. К тому же это сочинение — очень небольшое, в то время как подлинные творения свт. Афанасия весьма обширны⁶⁰.

- 3) Об авторстве Аполлинария свидетельствует его ученик Тимофей в своей «Церковной истории»⁶¹ или в своем «реестре» сочинений Аполлинария⁶², а также «синусиаст» Полемон, который приводит ту же цитату как изречение чтимого им Аполлинария в доказательство того, что следует говорить об одной сложной природе Христа. Последнее свидетельство особенно важно тем, что среди противников такого учения Полемон наряду с Диодором называет свт. Афанасия⁶³.
- 4) Свт. Кирилл принял это еретическое место как святоотеческое свидетельство по своему простосердечию, доверившись его надписанию⁶⁴, либо это — позднейшая вставка монофизитского ересиарха Диоскора, в руках которого оказались рукописи свт. Кирилла после его смерти⁶⁵.

Несмотря на почтенную древность этих авторов и согласие с ними большинства новейших исследователей, остается место для обоснованных сомнений в правильности их выводов. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим представленную аргументацию.

1) Сходство приведенного отрывка с теми сочинениями Аполлинария, где из одного поклонения Христу выводится и одна Его сложная природа (сущность), — решающий аргумент в пользу его аполлинарианского происхождения для св. Юстиниана. Однако в цитированном фрагменте нет как такового учения об одной сложной природе Христа, в отличие, скажем, от другого приведенного тем же св. Юстинианом аполлинарианского подлога, мнимого «Послания папы Юлия к Дионисию». Там прямо утверждается «одна природа бесстрастного Боже-

⁵⁹ *Just. Contra Monoph.* 86:15–22.

⁶⁰ *Leont. Schol. De sectis.* PG 86/1, 1256C:11–D:2.

⁶¹ *Leont. Hier. Contra Monoph.* PG 86/2, 1864B:12–15.

⁶² *Doctr. patr.* 62:1–6, 62:23–25.

⁶³ *Leont. Hier. Contra Monoph.* PG 86/2, 1864C:3–1865A:4.

⁶⁴ *Leont. Hier. Contra Monoph.* PG 86/2, 1865A:11–B:15.

⁶⁵ *Leont. Schol. De sectis.* PG 86/1, 1256D:10–13.

ства и страстного человечества»⁶⁶. В отличие от этого, в «Слове о Воплощении» отвергаются не две природы, но что одной из них воздается поклонение, а другой — нет. Последнее действительно означало бы разделение Христа на две ипостаси⁶⁷. Кроме того, «одна природа Бога Слова», как сказано, принимает поклонение «вместе с плотью», стало быть, «плоть» полагается как нечто отличное от «природы Слова» и

⁶⁶ *Apoll. Laod. Ad Dionysium I. CPG 3669 (Lietzman 1904. S. 258:19–259:1). Ср.: Just. Contra Monoph. 72:1–88:21; Doctr. patr. 63:17–19.*

⁶⁷ Так объясняет это место свт. Евлогий Александрийский (*Eul. Alex. apud Phot. Bibl. 230, 272a:7–12 / Éd. par R. Henry. Paris, 1959–1977. TLG 4040/1 CPG 6976*). Согласно прп. Иоанну Дамаскину, хотя воспринятая плоть, если ее умозрительно отделить от Слова, недостойна поклонения как сотворенная, однако она становится предметом поклонения в воплотившемся Слове ради ипостасно соединившегося с ней Бога Слова (*Jo. Dam. Exp. fid. 76:6–20 / Hrsg. v. B. Kotter. Berlin, 1973. TLG 2934/4. CPG 8043. Рус. пер.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова. СПб., 1894. С. 199–200*). Та же мысль выражена в «Изложении [веры] 318 святых отцов в Никее против Павла Самосатского»: поклонение следует воздавать «всему» (*ἅλον*) Христу, даже «вместе с телом», хотя это поклонение воздается «не ради тела» (*Confessio Antiochena. CPG 3736. Lietzman 1904. S. 293:12–13*). Последнее сочинение, как бы ни решать вопрос о его происхождении, входит в число текстов, бесспорно авторитетных для древних отцов. В современной литературе принято считать его принадлежащим неизвестному автору аполинарианского круга (*CPG 3736*). Такая расплывчатая атрибуция побуждает отнестись к ней с недоверием, тем более что дается она лишь на основании некоторого внешнего сходства с другими сочинениями «школы Аполинария» и не подтверждается свидетельствами древних авторов. Это «Изложение» содержит православное учение о Воплощении и никем не отвергалось как аполинарианское. Более того, в актах III Вселенского Собора и в «Учении отцов» оно дается в ряду других святоотеческих свидетельств (*АСО I, 1, 5. Р. 6:8–7:3. ДВС № 152 (Деяния 1996. Т. 1. С. 475–476); Doctr. patr. 14:6–30*). Фрагмент из него приводит в своем «Догматическом всеоружии» и Евфимий Зигабен в ряду других авторитетных текстов (*Euth. Zig. Panopl. dogm. 16. PG 130, 1077D:4–9*). А. Спасский высказал гипотезу, что это «Изложение» принадлежит самому Аполинарию (*Спасский 1895. С. 248–254*), но с его аргументацией трудно согласиться. Помимо анализа содержания (которое он оценивает как «несомненно аполинарианское», вступая тем самым в очевидное противоречие с древними авторитетами), Спасский привлекает свидетельство Леонтия Византийского, упоминающего среди аполинарианских подлогов некое «Изложение (веры), согласное с 318-ю отцами». (*Leont. Vyz. Adv. fraud. apoll. [Dub.] PG 86/2, 1948A:13–14. CPG. 6817.*). Однако кроме названия (к тому же несколько отличающегося от известного «Изложения») каких-то фрагментов подложного «Изложения» Леонтий не приводит, поэтому говорить о тождестве этих двух текстов нет достаточных оснований.

ничто не мешает видеть здесь имплицитное указание на две природы. Последующие слова: «и не двух сынов — одного Сына Божиего истинного и принимающего поклонение, а другого человека от Марии, не принимающего поклонения, ставшего Сыном Божиим по благодати, как и [другие] люди»⁶⁸, — только подтверждают, что речь идет не об одной природе Христа, но о единстве Его ипостаси. Безупречным является и утверждение одного поклонения, которым должно почитаться воплотившееся Слово Божие⁶⁹.

Что это место допускает православное толкование — согласны и двое наших полемистов, Леонтий Схоластик и Леонтий Иерусалимский⁷⁰. Последний разъясняет, что одно поклонение относится к одному Сыну, а не к одной природе, в то время как по причине общности Лица поклонению подлежат и обе природы, заключенные в Нем. Трудно найти какую-то гетеродоксию и в остальной части «Слова о Воплощении», представляющего собой не более чем изъяснение Никейского символа, полемически обращенное не только против христологического дуализма, но и против других искажений догмата Воплощения. В заключительном отделе даже анафематствуется учение о небесной плоти Христа, традиционно связываемое с воззрениями Аполлинария⁷¹.

Но если это место не отвергает двух природ Христа, утверждение о его будто бы очевидном согласии с Аполлинарием и противоречии свт. Афанасию теряет свою силу. Более того, в приведенном отрыв-

⁶⁸ *Cyr. Alex. Or. ad Arcad.* (ACO I, 1, 5. P. 65:28–30) = *Apol. XII cap. contra Orient.* (ACO I, 1, 7. P. 48:31–33). Ср.: *Lietzman 1904. S. 251:3–6.*

⁶⁹ 8-й анафематизм свт. Кирилла осуждает несторианскую мысль, «что воспринятому Словом человеку следует поклоняться *вместе* с Богом Словом». Это означало бы, что ему поклоняются как «одному в другом», в то время как «Еммануила» следует чтить «одним поклонением» (*Cyr. Alex. Ep. 17. ACO I, 1, 1. P. 41:13–16. CPG 5317. ДВС № 148 (Деяния 1996. Т. 1. С. 198)*). V Вселенский Собор своим 9-м анафематизмом также отвергает два особых поклонения двум природам во Христе и утверждает одно поклонение Богу Слову с Его собственной плотью (*Сопс. оесум. CPolit. II. Cap. 9. ACO IV, 1. P. 242:24–29 (Деяния 1996. Т. 3. С. 472)*). Ср.: *Jo. Dam. Exr. fid. 52:25–26, 75:8–9 (Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. С. 140, 199)*.

⁷⁰ *Leont. Schol. De sectis. PG 86/1, 1256C:13–D:4; Leont. Hier. Contra Monoph. PG 86/2, 1864A:9–B:10.*

⁷¹ *Lietzman 1904. S. 253:7–8 = Cyr. Alex. Or. ad Arcad. ACO I, 1, 5. P. 66:14–15.*

ке есть явное сходство с фрагментом одного из бесспорных творений свт. Афанасия. В его рассуждении на Лк. 12, 10 («Кто скажет слово на Сына») мы читаем, что во Христе поклоняются и тому, что «по Духу», и тому, что «по плоти», признавая Его и Сыном Божиим, и Сыном человеческим⁷². Собственно говоря, вопрос о противоречии этого места подлинным творениям свт. Афанасия снимается уже тем, что свт. Кирилл, который лучше, чем кто бы то ни было, мог заметить несоответствие учению и богословскому языку своего великого предшественника, если бы оно действительно имело место, не колеблется признать цитируемое им «Слово о Воплощении» творением свт. Афанасия.

2) Доводы св. Юстиниана, которыми он подкрепляет свое убеждение, — что это «Послание к Иовиану» по своему характеру отличается от послания к императору, что в царствование Иовиана не было споров о Воплощении и что есть другое, подлинное «Послание к Иовиану» свт. Афанасия, — имели бы силу, если бы обсуждаемое сочинение было известно только под этим названием. Но оно обозначено так лишь у св. Юстиниана и в зависящем от него (как мы увидим ниже) «Учении отцов»; может быть, под этим названием оно было известно и Леонтию Иерусалимскому, который, впрочем, никак его не именуется. Остальные же доступные нам источники, в том числе упомянутые творения свт. Кирилла Александрийского, как и рукописные свидетельства⁷³, называют его «Словом о Воплощении». Между тем, кроме этого сочинения и подлинного «Послания к Иовиану» свт. Афанасия⁷⁴

⁷² «Οἱ εὐσεβοῦντες εἰς τὸν Χριστὸν, καὶ τὸ κατὰ σάρκα καὶ τὸ κατὰ Πνεῦμα προσκυνοῦντες αὐτοῦ, καὶ μήτε Ἰῶν Θεοῦ αὐτὸν ἀγνοοῦντες, μήτε ὅτι καὶ Ἰῶδες ἀνθρώπου γέγονεν ἀρνούμενοι» (*Athan. Alex. In illud: Qui dixerit verbum in Filium. PG 26, 676A:12–B:1. CPG 2096*). Это место, по-видимому, ускользнуло от внимания А. Спасского, ведь именно в утверждении, что Христос — «Сын Божий и Бог по Духу, Сын Человеческий по плоти», он находит «идеи и язык чисто-аполлинарианские», будто бы присущие «Слову о воплощении» (*Спасский 1895. С. 190–191*). Не оспаривая, что подобные выражения могли быть использованы Аполлинарием, заметим, во-первых, что это — перифраз Рим. 1, 3–4, который сам по себе не содержит ничего аполлинарианского (ср.: «О Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по Духу святыни»). А во-вторых, как видим, такое словоупотребление совсем не чуждо богословскому языку свт. Афанасия.

⁷³ *Lietzman 1904. S. 250.*

⁷⁴ *Athan. Alex. Ep. ad Iovianum. CPG 2135. PG 26, 813–820.*

имели хождение под его именем еще, по меньшей мере, два «Послания к Иовиану»⁷⁵. Но как раз это и делает вероятным, что автором обсуждаемого «Слова о Воплощении» был свт. Афанасий, ведь такая разногласица в наименовании не исключает того, что могла произойти путаница этого «Слова» с одним из недостоверных «Посланий к Иовиану». А что свт. Афанасий полемизировал также и против некоей разновидности христологического дуализма, общеизвестно. Достаточно указать хотя бы на его «Послание к Эпиктету», которое получило широкую известность во время несторианского спора и многие выражения которого свт. Кирилл просто повторял за своим предшественником⁷⁶.

⁷⁵ Одно из них, совсем небольшое, опубликовано: *Athan. Alex. Ad imper. Iov.* [Sp.]. PG 28, 532. CPG 2253 (hrsg. v. C. Bizer. Bonn, 1970. TLG 2035/28). В настоящее время оно считается «псевдоэпиграфом монофизитского происхождения» (CPG 2253). Мы не успели выяснить, почему авторство свт. Афанасия отвергнуто. Вероятно, повод к этому дали такие места, которые отсутствуют в бесспорных творениях свт. Афанасия и напоминают христологическую полемику более позднего времени: здесь уточняется, что плоть Слова «одушевлена разумно» и что она получила свою ипостась в Слове; защищается имя «Богородица»; утверждается «одна природа и ипостась Слова, воплощенная и совершенно вочеловечившаяся». Но в любом случае о монофизитстве этого памятника говорить не приходится. Учение о воплощении изложено здесь в строго александрийских чертах, однако без малейшего уклонения в монофизитство. Более того, свт. Ефрем Антиохийский приводит фрагмент из этого послания в полемике с монофизитами, считая его подлинным «Посланием к Иовиану» свт. Афанасия (*Ephr. Ant. apud Phot. Bibl.* 229, 259b:24–27. CPG 6908). На другое «Послание к Иовиану», ходившее под именем свт. Афанасия, указывает прп. Анастасий Синаит. Он цитирует из него следующий отрывок: «Слово стало плотью, чтобы и плоть стала Словом» (*Anast. Sin. Viae dux* 13, 2:68–69 / Ed. K. H. Uthemann. Turnhout: Brepols, 1981. CCSG 8. CPG 7745). Этих слов нет ни в одном из известных «Посланий к Иовиану». А. Спасский ссылается на это место из «Путеводителя», с некоторыми отличиями приведенное у Евфимия Зигабена (*Euth. Zig. Panopl. dogm.* 16. PG 130, 1073D:11–13), в подтверждение того, что прп. Анастасий считал «Слово о Воплощении» принадлежащим свт. Афанасию (*Спасский* 1895. С. 183. Примеч. 3). Но, во-первых, прп. Анастасий сомневается, святоотеческое ли это высказывание (*Anast. Sin. Viae dux* 13, 2:6–9. Ср.: PG 130, 1073D:13–15). Во-вторых, в «Слове о Воплощении» его нет, а есть в каком-то ином «Послании к Иовиану», текст которого утрачен.

⁷⁶ *Athan. Alex. Ep. ad Epict.* 2:23–34, 10:1–12:7. (hrsg. v. G. Ludwig. Jena, 1911. TLG 2035/110. CPG 2095). Рус. пер.: Творения свт. Афанасия Великого. Ч. 3. СТЛ., 1903, #1994. С. 292, 300–302.

Не имеет особого значения и указание Леонтия Схоластика на малый объем «Слова о Воплощении», будто бы несвойственный свт. Афанасию. Сам замысел этого сочинения, представляющего собой сжатое изложение веры, не предполагал столь пространный изложения, как в его больших полемических «Словах». Примером такого же сжатого изложения веры у александрийского святителя может служить его подлинное «Послание к Иовиану», которое не многим длиннее обсуждаемого «Слова о Воплощении».

3) Последним доказательством авторства Аполлинария являются свидетельства аполлинариан Тимофея и Полемона. Для Леонтия Иерусалимского и в «Учении отцов» они являются решающими аргументами, таковы же они и в оценке исследователей нового времени.

Сведений о Тимофее и Полевоне немного. Их деятельность приходилась, видимо, на последнюю четверть IV в. Принято считать, что это — представители двух партий, на которые адепты Аполлинария разделились еще до смерти ересиарха. Полемон — глава строгих аполлинариан, «синусиастов», настаивавших на том, что во Христе плоть и Божество составили одну сущность. Напротив, Тимофей, епископ Вирита (Бейрута), склонялся к «дифизитству» и даже подписал каноны II Вселенского (Константинопольского) Собора с осуждением аполлинариан⁷⁷. Известностью в древности пользовалась его «Церковная история»⁷⁸, в которой, по словам Леонтия Византийского⁷⁹, очень важное место занимали сочинения Аполлинария⁸⁰. Однако единственным дошедшим до нас фрагментом этой «Церковной истории» является подлинное «Послание к Иовиану» свт. Афанасия Александрийского.

Указание на Тимофея в подтверждение аполлинарианского происхождения обсуждаемой цитаты мы встречаем у Леонтия Иерусалимского и в «Учении отцов»⁸¹. Первый ссылается на «Церковную историю»

⁷⁷ ДВС № 25 (Деяния 1996. Т. 1. С. 120).

⁷⁸ *Timoth. Apoll. Hist. eccl.* CPG 3725.

⁷⁹ *Leont. Byz. Contra Nest. et Eutyh.* 3, 40. CPG 6813. PG 86/1, 1377C:1–D:9.

⁸⁰ *Bardenhewer O. Geschichte der Altkirchlichen Literatur.* Bd. 2. Freiburg im Breisgau, 1912. S. 292. Сохранившиеся фрагменты Полемона и Тимофея опубликованы Г. Лицманом в собрании аполлинарианских сочинений (*Lietzman 1904. S. 274–275, 277–286*).

⁸¹ *Leont. Hier. Contra Monoph.* PG 86/2, 1864B:12–15; *Doctr. patr.* 62:1–25.

Тимофея, а Анастасий, схолиаст «Учения отцов», — на составленный Тимофеем «реестр» (πίναξ) сочинений Аполлинария. Можно было бы подумать, что этот «реестр» был включен в «Церковную историю». Но тогда возникает затруднение, подмеченное еще Г. Лицманом, издателем сочинений Аполлинария⁸². А именно, св. Юстиниан также обращается к «Церковной истории» Тимофея в доказательствах подложности «Слова о Воплощении» («Послания к Иовиану»), однако извлекает из нее лишь косвенное подтверждение этому — текст подлинного послания свт. Афанасия к императору Иовиану⁸³. Почему же, имея под руками «Церковную историю» Тимофея, он прошел мимо столь важного свидетельства, как «реестр» сочинений Аполлинария? Был ли там этот «реестр», и отражено ли было в нем спорное сочинение? Как же тогда понимать указания Леонтия Иерусалимского и схолиаста «Учения отцов» Анастасия?

Чтобы разрешить это затруднение, Г. Лицман предполагает, что «Церковная история» и «реестр» сочинений Аполлинария представляют собой два отдельных сочинения Тимофея. В таком случае Анастасий основывает свое свидетельство на прямом знакомстве с «реестром», а краткое замечание Леонтия Иерусалимского о «Церковной истории» является лишь неточной передачей тех сведений, какие он почерпнул у св. Юстиниана⁸⁴.

Объяснение Г. Лицмана не лишено правдоподобия. Однако с равным основанием можно предположить и то, что Анастасий в «Учении отцов» не опирается на прямое знакомство с «реестром» Тимофея, а лишь обобщает другие доступные ему источники. Если мы внимательно прочитаем схолию Анастасия, то найдем и подтверждение этому.

Прежде чем привести под именем Аполлинария обсуждаемую цитату, Анастасий говорит, отсылая к составленному Тимофеем «реестру» сочинений Аполлинария, что кроме мнимого «Послания к Иовиану» свт. Афанасия в этом «реестре» значится и подложное «Послание папы Юлия к пресвитеру Дионисию»⁸⁵. Его он цитирует тотчас вслед

⁸² Lietzman 1904. S. 121.

⁸³ Just. Contra Monoph. 86:19–87:61.

⁸⁴ Lietzman 1904. S. 121.

⁸⁵ Doctr. patr. 62:3–8.

за «Посланием к Иовиану»⁸⁶. Из контекста видно, что обе цитаты даны им не по «реестру» Тимофея, но по какому-то другому источнику. И этим источником, по всей видимости, является трактат св. Юстиниана, который именно эти две цитаты, одну за другой, приводит как аполинарианские подлоги⁸⁷. Мало того, в «Учении отцов» фрагменты обоих посланий тождественны тем цитатам, что имеются у св. Юстиниана, — и по объему, и по содержанию. Единственное отличие: Анастасий в надписании меняет имена свт. Афанасия и папы Юлия на имя Аполлинария, причем делает это опять-таки не по «реестру». Особенно наглядно это видно в случае с мнимым посланием папы Юлия. Прежде, чем вписать имя Аполлинария, Анастасий указывает на несообразность того, чтобы Римский папа лично писал какому-то пресвитеру. Но ведь именно этот аргумент приводится св. Юстинианом!⁸⁸

Что же представлял собой «реестр» сочинений Аполлинария? Давал ли он основания однозначно отождествлять некое «Послание к Иовиану» Аполлинария со спорным сочинением? И видел ли его сам Анастасий? Не исключено, что на основании доступных ему источников (трактатов св. Юстиниана и Леонтия Иерусалимского) он просто заключил, что в «Церковной истории» Тимофея имелся некий «реестр» сочинений Аполлинария. Может быть, он даже условно назвал «реестром» (иными словами, своего рода библиографическим описанием) саму эту «Церковную историю». Как бы то ни было, свидетельство Тимофея, точное содержание которого неизвестно и о котором мы имеем довольно противоречивые и неясные сведения, само по себе доверия не вызывает.

Однако не подкрепляется ли оно свидетельством Полемона? В качестве доказательства аполинарианского происхождения «Слова о Воплощении» его использует Леонтий Иерусалимский. Он сообщает фрагмент сочинения Полемона «Против Тимофея»⁸⁹, где как слова Аполлинария дается обсуждаемая нами цитата из «Слова о

⁸⁶ Doctr. patr. 63:1–19.

⁸⁷ Just. Contra Monoph. 70:8–72:9.

⁸⁸ Just. Contra Monoph. 86:10–13.

⁸⁹ Polemon. Contra Timoth. CPG 3711 (Lietzman 1904. S. 274–275).

Воплощении»⁹⁰. Это сочинение известно и другим древним авторам: св. Юстиниану, свт. Евлогию Александрийскому и составителю «Учения отцов». Все они приводят то же место из Полемона, только без заключительной цитаты из «Слова о Воплощении»⁹¹. В трех последних случаях текст этого фрагмента почти тождественный, причем он несколько отличается от того, который сообщен Леонтием. Сопоставим эти два варианта:

По Леонтию Иерусалимскому

Ведь называя Богом и человеком Того же Самого, мы не стыдимся исповедовать одну природу Бога Слова воплощенную, как бы некую (ὁἷον τινα) сложную [природу]. А если Тот же Самый — Бог совершенный и человек совершенный, стало быть, Тот же Самый — две природы, как предлагает новшество каппадокийцев, мнение Диодора и Афанасия и надменность тех, кто в Италии. И хотя они притворяются, совсем как наши, что мыслят свойственное святому отцу нашему Аполлинару, но провозглашают они, совсем как Григорий, двоицу природ.

И немного ниже: Что же они притворяются, будто хотят следовать учению божественного Аполлиария? Ведь таковое (ταύτην) для устранения двоицы природ только один (μόνος) породил нам, ясно написав негде так: «Он есть Сын Божий и

По св. Юстиниану, свт. Евлогию и «Учению отцов»

Ничуть не менее важно принять во внимание и следующее. Ведь называя Богом и человеком Того же Самого, мы не стыдимся исповедовать одну природу Слова воплощенную именно как (καθ'ἑαυτὸν) одну сложную [природу]. Ибо если Тот же Самый — Бог совершенный и человек совершенный, стало быть, Тот же Самый — две природы, как это предлагает новшество каппадокийцев, мнение Афанасия и надменность тех, кто в Италии. И хотя они притворяются, совсем как наши, что мыслят свойственное святому отцу нашему Аполлинару, но провозглашают они, совсем как [оба] Григория, двоицу природ, ничего иного, похоже, не желая, кроме как тленной славы в этой жизни, прельстившись надеждой на священство. Так что же общего между ними и нами? Что же они пытаются сходствовать с этим достойным удивления речением

⁹⁰ *Leont. Hier. Contra Monoph.* PG 86/2, 1864B:12–1864D:6.

⁹¹ *Iust. Contra Monoph.* 65:1–66:10; *Eul. Alex. apud Phot. Bibl.* 230, 273b:8–20; *Doctr. patr.* 60:17–61:10.

Бог по духу, не две природы — один Сын, одна достойная поклонения, а другая недостойная поклонения, но одна природа Бога Слова воплощенная и почитаемая с плотью Его одним поклонением».

(φωσῆ)? Что же они притворяются, будто хотят следовать учению божественного Аполлинария? Ведь такое речение (τὴν φωσῆν) для устранения двоицы природ только он один (μόνος αὐτόθεος) породил нам.

Как видим, у св. Юстиниана, свт. Евлогия и в «Учении отцов» цитата из Полемона дается без упоминания о Диодоре, а что особенно важно, без цитаты из «Слова о Воплощении». Обратим внимание на то, что и у св. Юстиниана, и в «Учении отцов» тотчас вслед за этим местом из Полемона излагаются доказательства подложности «Послания к Иовиану», но почему-то именно свидетельство Полемона, столь подходящее, казалось бы, для этих доказательств, и св. Юстиниан, и «Учение отцов» обходят молчанием. В свою очередь свт. Евлогий, несмотря на свое знакомство с этим местом из Полемона, убежден, что пресловутая цитата из «Слова о Воплощении» является подлинными словами свт. Афанасия⁹².

Но если предложенное Леонтием окончание этого фрагмента было знакомо св. Юстиниану и составителю «Учения отцов», почему они не воспользовались им в своей аргументации? И если его читал свт. Евлогий, почему он не только не колеблется признать «Слово о Воплощении» творением свт. Афанасия, но даже не обсуждает столь важное место? Объяснить это можно только тем, что приведенных Леонтием Иерусалимским слов не было в том варианте сочинения Полемона, который имелся у троих из четырех указанных авторов. Даже если «Учение отцов» и в данном случае только следует за св. Юстинианом, мы имеем как минимум два свидетельства против одного, чтобы усомниться в аутентичности заключительного фрагмента.

Не был ли текст Полемона, которым пользовался Леонтий Иерусалимский, результатом тенденциозного «редактирования» этого текста, и не имеем ли мы дело с несторианским подлогом, не распознанным Леонтием? Это объяснило бы, почему в ряду православных противников Аполлинария появляется Диодор Тарсийский, а цитата из «Слова

⁹² *Eul. Alex. apud Phot. Bibl. 230, 272a:6–13.*

о Воплощении» приведена как изречение ересиарха. Использование свт. Кириллом этого места должно было быть известно сирийским богословам по его «Защитению двенадцати глав против восточных епископов»⁹³, поэтому объявление этого места словами Аполлинария только подкрепляло столь обычное в среде несториан обвинение александрийского святителя в аполлинарианстве. Но если и не принимать такую гипотезу, само по себе наличие двух различных редакций этого текста уже не позволяет признать приведенное Леонтием Иерусалимским место вполне достоверным.

На что действительно указывают слова Полемона, так это на использование выражения «одна природа Слова воплощенная» дифизитами. Полемон, как видим, настаивает не просто на употреблении этого выражения, но на его определенном понимании в смысле «одной сложной природы». Он порицает тех, кто «пытается сходствовать с этим достойным удивления речением» и «притворяется, что мыслит свойственное Аполлинарию», утверждая, что Христос есть «Бог совершенный и человек совершенный». И хотя, судя по заглавию сочинения, эти слова обращены против «отступников» от аполлинарианства вроде Тимофея, это не мешает предполагать, что и православные полемисты того времени, и даже сам свт. Афанасий могли использовать выражение «одна природа Слова воплощенная», признавая при этом две природы во Христе. Ведь Полемон говорит не то, что «только один» Аполлинарий употреблял это выражение, но что Аполлинарий, «только он один», употреблял это выражение «для устранения двоичности природ». Полемон, по-видимому, убежден, что Аполлинарий первым использовал это выражение. Однако неизвестно, основано ли это убеждение на истинном положении вещей или оно является следствием вполне понятного для ревностного адепта увлечения, побуждающего отстаивать приоритет Аполлинария в той или иной сфере.

4) Насколько же вероятной была ошибка свт. Кирилла, будто бы введенного в заблуждение ложным надписанием? С апостольских времен богословы Церкви сталкивались с подложными сочинениями⁹⁴, и

⁹³ *Cyr. Alex. Apol. XII cap. contra Orient. ASCO I, 1, 7. P. 48:28–31.*

⁹⁴ Уже апостол Павел свидетельствует о бытовании ложных посланий, якобы написанных им (2 Фес. 2, 2), и указывает те приметы, по которым можно отличить его

общеизвестна древняя практика особенного охранения авторитетных писаний церковных предстоятелей. Есть основания предполагать, что и творения «великого Афанасия» в Александрии были тщательно собраны и содержались в образцовом порядке. Подтверждение этому можно найти в том факте, о котором сообщает свт. Кирилл в ряде своих посланий, в том числе в первом «Послании к Суккенсу». Обнаружив порчу несторианами «Послания к Эпиктету», он пересылает в Антиохию, а потом и в Диокесарию Исаврийскую его верный список⁹⁵. Как мы уже указывали, свт. Евлогий Александрийский, антиохиец по происхождению, отказывается считать «Слово о Воплощении» аполинарианским подлогом, хотя и знает о спорах, какое оно вызывало среди православных⁹⁶. Не потому ли, что, кроме прочего, он лично убедился в неприкосновенности святоотеческих рукописей, бывших в распоряжении Александрийского патриарха? Прп. Анастасий Синаит оставил яркое свидетельство того, что и в более позднее время святоотеческие рукописи патриаршей Александрийской библиотеки оставались эталонными, ограждая творения самого свт. Кирилла Александрийского от злонамеренного искажения их монофизитами⁹⁷.

Что же могло побудить свт. Кирилла воспользоваться манускриптом сомнительного происхождения при наличии образцовых рукописей свт. Афанасия? Ведь он благоговел перед его памятью, как никто другой был начитан в его творениях и должен был бы распознать подделку. Да и об аполинарианстве он имел достаточно ясное представление. Например, в своем раннем диалоге «О вочеловечении Единородного» он очень точно обозначает и подвергает критике один из ключевых тезисов, с помощью которого аполинариане обосновывали неполноту воспринятой Словом плоти, а именно, мнимую невозможность одному совершенному состоять из двух совершенных⁹⁸. Кроме того, он — учнейший первоиерарх, получивший самое широкое гуманитарное обра-

собственные послания (2 Фес. 3, 17).

⁹⁵ Ер. 45, 11. ACO I, 1, 6. P. 156:19–157:8. Ср.: Ер. 39, 11. ACO I, 1, 4. P. 20:9–13; Ер. 40, 21. ACO I, 1, 4. P. 30:9–19.

⁹⁶ *Eul. Alex. apud Phot. Bibl.* 230, 272a:6–13.

⁹⁷ *Anast. Sin. Viae dux* 10, 2, 7:176–187.

⁹⁸ *Cyr. Alex. De incarn. unig.* 689:5–690:6 (éd. par G. M. Durand. Paris, 1964. SC 97. P. 222–226. CPG 5227). Рус. пер.: БВ 5–6. С. 104–106.

зование своего времени, притом первоиерарх Александрии, с ее давней и изощренной литературной традицией, не один век знакомой со всякого рода литературными мистификациями. Как же мог святитель всего-навсего довериться надписанию аполинарианского подлога? Такая ошибка выглядит почти невозможной⁹⁹.

Можно было бы еще принять как вероятное предположение Леонтия Схоластика, что эти фрагменты были внесены в рукописи творений свт. Кирилла его преемником Диоскором¹⁰⁰, если бы речь шла только об этих цитатах. Однако в «Посланиях к Суккенсу» мы видим, что выражение «одна природа Слова воплощенная» не только употреблено, но и решительно ограждается от критики, причем не просто как выражение, раскрывающее мысль отцов, но именно как выражение, употребленное отцами.

Особенно важно, что признание «Слова о Воплощении» аполинарианским подлогом вовсе не было общим убеждением древних православных полемистов. Весьма авторитетные отцы — как более ранние относительно указанных авторов, так и позднейшие по времени, которым должны были быть известны их аргументы, — или прямо называют автором спорного сочинения свт. Афанасия¹⁰¹, или, по крайней мере, при-

⁹⁹ Никодим (Ротов), митр. 1970. С. 59.

¹⁰⁰ *Leont. Schol. De sectis.* PG 86/1, 1256D:5–14.

¹⁰¹ Как мы уже указывали, свт. Евлогий Александрийский († 607/608), который прекрасно знает о существовании аполинарианских подлогов, убежден, что слова «мы исповедуем не две природы — одного Сына, одну принимающую поклонение, а другую не принимающую поклонения» являются подлинными словами свт. Афанасия (*Eul. Alex. apud Phot. Bibl.* 230, 272a:6–13). По всей видимости, авторство свт. Афанасия признает и прп. Анастасий Синаит, которому также неизвестны подложные сочинения. Фразу «не две природы у Христа, одну принимающую поклонение, а другую не принимающую поклонения» он приводит в числе тех, что «прекрасно изречены отцами и дурно истолкованы еретиками» (*Anast. Sin. Viae dux* 10, 5:50–53). Под именем свт. Афанасия это же место цитируется и в 23-й главе «Учения отцов», причем здесь (в отличие от главы 9-й) авторство великого александрийца сомнению не подвергается (*Doctr. patr.* 151:22–26). Свт. Никифор Константинопольский († 828) приводит заключительный отдел «Слова о Воплощении» как изречение того, «кто получил имя бессмертия», то есть свт. Афанасия (*Niceph. Conf. Refut.* 133:1–7 / *Ed. I. M. Featherstone.* Turnhout: Brepols, 1997. CCSG 33. TLG 3086/12. Ср.: *Lietzman 1904.* S. 253:7–12). Впрочем, последнее свидетельство выглядит несколько противоречивым. Ведь чуть выше, говоря о том, что отрицание истинности телесного

знают, что он, как и свт. Кирилл, использовал выражение «одна природа Бога Слова воплощенная»¹⁰². Если же принять во внимание рукописные свидетельства, а в них это сочинение надписано исключительно как «Слово о Воплощении» свт. Афанасия Александрийского¹⁰³, напрашивается вывод, что доказательства в пользу аполлинарианского происхождения этого текста, знакомые, несомненно, византийским книжникам позднейшего времени, не стали для них убедительными, что лишней раз подкрепляет предложенную здесь критику этих доказательств.

Но нужно ли в таком случае столь безапелляционно относить «Слово о Воплощении» к числу аполлинарианских подлогов, равно

Вознесения уничтожает все значение христианской проповеди, свт. Никифор пишет: «И напрасно так написано и так уверовали, коль скоро им дозволено, в согласии с собственным их учителем Аполлинарием, чтобы “не две природы, одну принимающую поклонение, а другую не принимающую поклонения, но одну природу” исповедовали те, кого побуждает к этому вредоносное и безбожное безумие» (*Niceph. Conf. Refut.* 131:34–38). Не явно ли здесь говорится об аполлинарианском происхождении цитируемых слов? Как это согласить с тем, что он тут же приводит фрагмент из «Слова о воплощении» под именем свт. Афанасия? Вероятно, свт. Никифор отвергает не саму по себе процитированную им фразу, но аполлинарианское значение, какое она, безусловно, приобретает в ложном контексте, когда ее исповедуют «те, кого побуждает к этому вредоносное и безбожное безумие». Поэтому он в своей цитате не дает продолжения этих слов, без которого она выглядит как утверждение одной природы Христа.

¹⁰² *Jo. Dam. De nat. comp.* 3:1–3 (hrsg. v. B. Kotter. Berlin, 1981. TLG 2934/13. CPG 8051). Рус. пер.: *Прп. Иоанн Дамаскин. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. свящ. М. Козлова, Д. Афиногенова. М., 1997. С. 196.* Свт. Ефрем Антиохийский († 547) полагает, что свт. Афанасий, употребляя это выражение для утверждения ипостасного единства Христа, имел в виду заблуждения Павла Самосатского (*Phot. Bibl.* 229, 259a:27–34). Леонтий Иерусалимский, хотя и признает «Слово о Воплощении» аполлинарианским подлогом, готов считать выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» принадлежащим свт. Афанасию (*Leont. Hier. Contra Monoph.* PG 86/2, 1805D:11–13). Леонтий Схоластик сообщает слова, будто бы произнесенные блж. Феодоритом: «Кто же это из отцов сказал об “одной природе Бога Слова воплощенной”?» (*Leont. Schol. De sectis.* PG 86/1, 1257A:15–16). Не вполне ясно, к какому именно времени Леонтий относит это высказывание, однако ни в актах Эфесского, ни в актах Халкидонского Собора, ни среди сочинений блж. Феодорита именно такую фразу нам найти не удалось. Напротив, как раз отсутствие среди сохранившихся сочинений блж. Феодорита критики этого выражения вполне можно расценить как молчаливое признание его святоотеческого происхождения.

¹⁰³ *Lietzman 1904. S. 250.*

как и считать признаком аполлинарианского происхождения тех или иных сочинений IV в. само по себе выражение «одна природа Бога Слова воплощенная»? Представляется, что его защита свт. Кириллом вполне могла быть не только по его намерению, но и по существу дела защитой святоотеческого выражения. Это тем более вероятно, что его использование в творениях самого свт. Кирилла, по единодушному убеждению последующих отцов (вне зависимости от того, как они решали вопрос о его происхождении), показывает, что оно не несет заведомо аполлинарианского или монофизитского содержания, в определенном контексте позволяя безупречно раскрывать учение о Воплощении Бога Слова. Одним из лучших примеров этого являются «Послания к Суккенсу».

3. ЗАЩИТА ВЫРАЖЕНИЯ «ОДНА ПРИРОДА БОГА СЛОВА ВОПЛОЩЕННАЯ» ВО ВТОРОМ «ПОСЛАНИИ К СУККЕНСУ»

В полемических трактатах сторонников Халкидонского Собора имеется устойчивая традиция православного истолкования спорных выражений александрийского святителя. Не задаваясь целью охватить весь объем этой обширной литературы, воспользуемся несколькими сочинениями, где непосредственно цитируются и объясняются «Послания к Суккенсу», позволяя составить довольно полное представление об их традиционном для халкидонитов понимании. Сочинения эти суть следующие:

- Анонимный христологический флорилегий V–VI вв. из творений свт. Кирилла Александрийского (*Florilegium Cyrillianum*). Четыре цитаты из «Посланий к Суккенсу» присутствуют во вступительной части, где дается сопоставление Халкидонского ороса и отдельных мест из творений свт. Кирилла, а девятнадцать фрагментов входят в состав самого флорилегия (главы 36–54)¹⁰⁴.
- «Апология Халкидонского Собора» Иоанна Кесарийского, в фраг-

¹⁰⁴ Flor. Суг. 108:13–19, 109:12–23, 109:29–110:8, 110:14–19, 124:28–130:4 (éd. par R. Hespel. Louvain, 1955. TLG 4147/1).

- ментарно сохранившемся тексте которой «Послания» цитируются пять раз¹⁰⁵.
- «Против монофизитов» и «Исповедание веры против трех глав» св. императора Юстиниана¹⁰⁶. В первом трактате встречается, по меньшей мере, шесть прямых цитат из «Посланий», во втором — три.
 - Сохранившиеся в «Библиотеке» свт. Фотия Константинопольского изложения и фрагменты полемических сочинений свт. Ефрема Антиохийского¹⁰⁷ и свт. Евлогия Александрийского¹⁰⁸. У обоих авторов здесь имеются трактаты, специально разбирающие трудные места из второго «Послания к Суккенсу», а всего встречается более тридцати цитат из «Посланий» и ссылок на них.
 - «Против монофизитов» Леонтия Иерусалимского¹⁰⁹, где приведено не менее четырнадцати фрагментов из обоих «Посланий», объяснение которых занимает здесь заметное место.
 - Послания прп. Максима Исповедника, посвященные опровержению северианской христологии¹¹⁰. Особо отметим послание 12-е, содержащее три цитаты из «Посланий к Суккенсу». Конспект этого важного послания имеется и в «Библиотеке» свт. Фотия¹¹¹.
 - «Путеводитель» прп. Анастасия Синаита¹¹². Первое «Послание»

¹⁰⁵ *Jo. Caes. Apol. conc. Chalced.* (ed. *M. Richard*. Turnhout: Brepols, 1977. CCSG 1. CPG 6855). Еще один фрагмент из первого «Послания к Суккенсу» приведен в сочинении Иоанна Кесарийского «Против афтартодокетов» среди святоотеческих свидетельств о теленности тела Христа до Воскресения (*Jo. Caes. Adv. Aphthart.* 203–207 / Ed. *M. Richard*. Turnhout: Brepols, 1977. CCSG 1. CPG 6857).

¹⁰⁶ *Just. Contra Monoph.* На русский язык перевел диакон Димитрий Казынкин в дипломной работе, защищенной в МДС в 2004 г.; *Just. Edict.* (ed. *M. Amelotti*. Milano, 1973. TLG 2734/5. CPG 6885). Рус. пер.: *Деяния 1996*. Т. 3. С. 539–559.

¹⁰⁷ *Ephr. Ant.* apud *Phot. Bibl.* 228, 245a:20–249a:30; Cod. 229, 249a:32–266b:10.

¹⁰⁸ *Eul. Alex.* apud *Phot. Bibl.* 230, 267a:2–286b:11.

¹⁰⁹ *Leont. Hier. Contra Monoph.* PG 86/2, 1769–1901. CPG 6917.

¹¹⁰ *Max. Conf.* Ep. 12–19. PG 91, 460–597. CPG 7699. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Письма. СПб., 2007. С. 129–209.

¹¹¹ *Phot. Bibl.* 192(B), 157a:11–157b:8.

¹¹² *Anast. Sin.* *Viae dux*. Перевод глав 1–3 опубликован (*Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения / Пер. *А. Сидоров*. М., 2003. С. 191–272). Перевод глав 4–24 осуществил иером. Адриан (Пашин) в кандидатской диссертации, защищенной в МДА в 2009 г.

цитируется здесь четырнадцать раз, второе — тринадцать.

- «Учение отцов» (*Doctrina patrum*). В этом христологическом ком-пендиуме, где сохранен ряд значительных сочинений защитников Халкидонского Собора, в том числе Леонтия Византийского и свт. Евлогия Александрийского, встречается, по меньшей мере, шестнадцать прямых цитат из «Посланий».
- Тракаты прп. Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры» и «О сложной природе против акефалов», в каждом из которых в отдельной главе дается толкование выражения «одна природа Бога Слова воплощенная», подкрепляемое цитатой из второго «Послания к Суккенсу»¹¹³, и его же «Против яковитов», где приведены два фрагмента из «Посланий»¹¹⁴.

Рассмотрим теперь второе «Послание к Суккенсу», учитывая объяснения, предложенные позднейшими отцами. Первые три возражения, которые разбирает свт. Кирилл, таковы:

- 1) Если Христос «соединился из двух природ», а «после единения» усматривается «одна природа Слова воплощенная», тогда Слово должно было пострадать «в Своей собственной природе»¹¹⁵;
- 2) «Одна природа Слова воплощенная» приведет к слиянию природ во Христе и исчезновению Его человеческой природы¹¹⁶;
- 3) Здесь нет указания на природу человека, поэтому нельзя говорить о совершенстве человеческой природы Христа и Его единосущии нам по человечеству¹¹⁷.

Легко заметить стремление совопросников истолковать спорное выражение в смысле одной природы Христа. В ответ святитель вскрывает необоснованность такой интерпретации, отмечая те стороны этой христологической формулы, которые придают ей особенную ценность в

¹¹³ *Jo. Dam. Exp. fid. 55* (Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. С. 145–148). *Jo. Dam. De nat. contr. 3* (Иоанн Дамаскин, прп. Христологические и полемические трактаты. С. 196–197).

¹¹⁴ *Jo. Dam. Contra Iacob. 124–127* (hrsg. v. B. Kotter. Berlin, 1981. TLG 2934/7. CPG 8047). Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Христологические и полемические трактаты. С. 191–192.

¹¹⁵ Ер. 46, 2. АСО I, 1, 6. Р. 158:8–10.

¹¹⁶ Ер. 46, 3. АСО I, 1, 6. Р. 159:9–10.

¹¹⁷ Ер. 46, 4. АСО I, 1, 6. Р. 160:14–17.

его глазах. Во-первых, она не противоречит признанию двух природ во Христе, поскольку наряду с «одной природой Слова» через прибавку «воплощенная» вводится воспринятая Словом плоть. Во-вторых, она утверждает единство Христа, исключает разделение природ и позволяет говорить об усвоении Словом искупительных страданий.

Плоть, соединившаяся со Словом, «одушевлена разумной душой», а значит, тождественна полному «человеку», и она не единосущна Слову. Слово облачилось в наше естество, и мы видим природное различие (τὸ ἕτεροφυές) соединившихся¹¹⁸. Природа Слова названа «воплощенной», чем «вводится все учение о домостроительстве по плоти, ибо Слово воплотилось не иначе, как принявши от семени Авраама, уподобившись во всем братьям и взяв на Себя образ раба»¹¹⁹, — то есть дается «ясное и недвусмысленное исповедание того, что Он стал человеком»¹²⁰. Этим вполне устраняются представленные возражения. Если имеется плоть, по природе подверженная страданию, нет необходимости, чтобы Слово страдало в собственной природе¹²¹. Слово воплотилось, то есть стало человеком, поэтому не может быть и речи об исчезновении Его человеческой природы¹²². В том, что «одна природа Слова» названа «воплощенной», уже содержится указание и на совершенство человечества Христа, и на Его единосущие нам. Поэтому единый Христос «есть и Бог, и человек, совершенный как в Божестве, так и в человечестве»¹²³.

А в полемике с несторианами главную ценность выражению «одна природа Бога Слова воплощенная» сообщает его особый акцент на «неразрывном» единстве Христа. Ведь оно отчетливо говорит о том, что после Воплощения Бог Слово не разделился на два лица, но по-прежнему «пребывает одним Сыном», только уже «не бесплотным», а «по домостроительству» усвоившим Себе все принадлежащее плоти,

¹¹⁸ Ер. 46, 2. АСО I, 1, 6. Р. 158:20–23.

¹¹⁹ Ер. 46, 2. АСО I, 1, 6. Р. 159:1–3.

¹²⁰ Ер. 46, 4. АСО I, 1, 6. Р. 160:22–161:2. Или выше: «Для наилучшего раскрытия того, что Он стал человеком, достаточно сказать, что Он воплотился» (Ер. 46, 3. АСО I, 1, 6. Р. 160:10–11).

¹²¹ Ер. 46, 2. АСО I, 1, 6. Р. 158:25–159:5.

¹²² Ер. 46, 3. АСО I, 1, 6. Р. 160:7–13.

¹²³ Ер. 46, 4. АСО I, 1, 6. Р. 160:22–161:3.

«кроме одного греха», в том числе и страдания Своей плоти¹²⁴. То есть один и Тот же Сын пребывает бесстрастным по Божеству и принимает страдания по человечеству. И это имеет важнейшее сотериологическое значение, позволяя именно Слово от Бога Отца, а не некоего обособленного «человека Иисуса», считать нашим единственным Спасителем. Усвоив плоть, Бог Слово усвоил Себе крестные муки и в искупление за нас дал «Свою собственную кровь»¹²⁵.

Безусловно, отстаиваемая свт. Кириллом христологическая формула, с предельной ясностью утверждая, что Слово Само «стало плотью», а не восприняло некоего самостоятельно существующего человека, оставляет некоторую недоговоренность. Не означает ли это «воплощенная» лишь восприятие Словом видимости плоти или некое превращение Божества? Не соединилось ли Слово с бездушным телом, и сохраняются ли соединившиеся природы неслитными и неизменными? Или же понимать его так, что «одна природа Слова» рассматривается уже не сама по себе, но вместе с плотью, а природа Слова и воспринятая плоть сохраняются неизменными, — что соответствовало бы истинному учению? Сама формула определенного ответа не дает и при тенденциозном истолковании может устроить докетов, ариан, аполинариан или монофизитов, не препятствуя их ложному пониманию Воплощения¹²⁶. Однако для самого свт. Кирилла очевидно, что если Священное Писание (Ин. 1, 14) и Никейский символ говорят о Воплощении Слова, за этим не стоит ни соединение Слова с несовершенной человеческой природой («бездушной плотью»), ни превращение Его природы¹²⁷, ни слияние двух природ¹²⁸. В отличие от аполинариан или монофизитов он употребляет свою формулу исключительно в отношении двух совершенных, неизменных и неслитных природ Христа¹²⁹, ряд примеров чему можно найти в обоих «Посланиях к Суккенсу»:

¹²⁴ Ер. 46, 2, 46, 3. АСО I, 1, 6. Р. 158:18–21, 159:5–8, 159:12–16.

¹²⁵ Ер. 46, 4. АСО I, 1, 6. Р. 161:6–18.

¹²⁶ *Eul. Alex.* apud *Phot. Bibl.* 230, 267a:40–267b:10, 267b:35–268b:9; *Leont. Hier. Contra Monoph.* PG 86/2, 1809B:14–D:2, 1853B:13–C:8; *Leont. Byz.* apud *Doctr. patr.* 158:7–13.

¹²⁷ Ер. 46, 2. АСО I, 1, 6. Р. 158:11–18.

¹²⁸ Ер. 46, 3. АСО I, 1, 6. Р. 159:16–18.

¹²⁹ *Iust. Contra Monoph.* 67:1–4; *Anast. Sin. Viae dux* 1, 2, 6:31–86.

Две природы сошлись друг с другом в неразрывном единстве неслитно и непреложно, поскольку плоть есть плоть, а не Божество, даже когда она стала плотью Бога, равно как и Слово есть Бог, а не плоть, хотя по домо-строительству Он и сделал плоть Своею собственною¹³⁰.

Налицо явное соответствие словам Халкидонского вероопределения: «в двух природах неслитно, непреложно, нераздельно, неразлучно познаваемого»¹³¹.

Мы утверждаем, что есть две природы, которые соединились, но один Христос, Сын и Господь, вочеловечившееся и воплотившееся Слово Божие¹³².

Это место, в представлении халкидонитов особенно определенно указывающее на две природы единого Христа¹³³, оказалось настолько неудобным для монофизитов (севериан), что, по свидетельству прп. Анастасия Синаита, оно подвергалось тенденциозному искажению в их рукописях¹³⁴.

Если мы станем отрицать, что единый и единственный Христос — из двух, и притом различных, природ, будучи неразрывен после единения, тогда противники правых догматов спросят нас: «Коль скоро все в Нем — одна природа, как же Он тогда вочеловечился и какую плоть сделал Своею собственною?»¹³⁵

¹³⁰ Ер. 45, 6. АСО I, 1, 6. Р. 153:17–20.

¹³¹ Flor. Cyr. 109:12–21; Ephr. Ant. apud Phot. Bibl. 229, 262a:40–262b:7; Doctr. patr. 169:16–170:4.

¹³² Ер. 45, 7. АСО I, 1, 6. Р. 154:2–3.

¹³³ Flor. Cyr. 109:22–23, 126:21–22; Just. Contra Monoph. 17:1–18:1, 67:1–4; Just. Edict. 136:18–25 (Деяния 1996. Т. 3. С. 542); Ephr. Ant. apud Phot. Bibl. 229, 262b:10–12; Leont. Hier. Contra Monoph. PG 86/2, 1833B:1–3; Anast. Sin. Viae dux 10, 2, 6:73–74; Doctr. patr. 170:4–5.

¹³⁴ Вместо слов «есть две природы» (δύο τὰς φύσεις εἶναι) они вписывали либо «соединились две природы» (δύο τὰς φύσεις ἡνωσθαι), либо «мыслятся две природы» (δύο τὰς φύσεις ἐννοεῖσθαι) (Anast. Sin. Viae dux 10, 2, 7:176–187).

¹³⁵ Ер. 45, 7. АСО I, 1, 6. Р. 154:8–10.

Через отрицание того, что «все во Христе — одна природа», очевидно, утверждаются две природы в Нем «после единения»¹³⁶.

Когда мы говорим, что Единородный Сын Божий, воплотившийся и вочеловечившийся, — один, Он через это не смешался, и не перешла в природу плоти природа Слова, как и природа плоти — в Его природу. Но у Него сохраняются и усматриваются особенности каждой природы¹³⁷.

И в этих словах, исключающих признание одной природы у единого Христа, есть явное сходство с Халкидонским оросом: «единением не нарушается различие двух природ, но сохраняются особенности каждой природы»¹³⁸.

Человеческая природа не умаляется и не исчезает, поскольку для наилучшего раскрытия того, что Он стал человеком, достаточно сказать, что Он воплотился¹³⁹.

И совершенство в человечестве, и указание на сообразную нам сущность внесено через это слово «воплощенная»... В словах «Он воплотился» имеется ясное и недвусмысленное исповедание того, что Он стал человеком, и ничто более не препятствует признавать, что Тот же Самый Христос, будучи единым и единственным Сыном, есть и Бог, и человек, совершенный как в Божестве, так и в человечестве¹⁴⁰.

То есть в спорном выражении наряду с «одной природой Слова» через прибавку «воплощенная» вводится человеческая природа (сущность), и оно означает, что в едином Христе сохраняются две различные, и притом совершенные, природы¹⁴¹.

¹³⁶ Flor. Сур. 126:24–25; *Eul. Alex.* apud *Phot. Bibl.* 230, 273a:16–29; *Doctr. patr.* 16:2–6, 25:10–14.

¹³⁷ Ер. 46, 3. АСО I, 1, 6. Р. 159:18–160:1.

¹³⁸ Flor. Сур. 109:29–110:8, 128:26–129:3; *Ephr. Ant.* apud *Phot. Bibl.* 229, 250b:16–23, 263a:20–263b:9; *Leont. Hier. Contra Monoph.* PG 86/2, 1833B:11–C:5; *Doctr. patr.* 171:4–14.

¹³⁹ Ер. 46, 3. АСО I, 1, 6. Р. 160:9–11.

¹⁴⁰ Ер. 46, 4. АСО I, 1, 6. Р. 160:22–161:3.

¹⁴¹ Flor. Сур. 129:5–12; *Just. Edict.* 136:29–36, 138:11–14 (Деяния 1996).

Едиnorodный Сын Божий, насколько Он мыслится Богом и есть Бог, не пострадал в собственной, превосходящей телесное, природе, но пострадал Он перстным естеством. Ведь было необходимо, чтобы у единого и истинного Сына сохранилось и то, и другое: и не страдать по Божеству, и принять страдания по человечеству¹⁴².

Выходит, что во Христе есть две природы: бесстрастная Божественная и подверженная страданию «перстная»¹⁴³.

Но если для свт. Кирилла его христологическая формула не противоречила признанию двух природ Христа, почему в ответ на четвертое возражение его оппонентов, предложивших «две природы нераздельно», он сказал, что оно «ничуть не менее обращено против тех, кто учит об одной природе Сына воплощенной»?¹⁴⁴ Напомним это возражение:

Тот, кто говорит, что Господь пострадал чистой плотью, делает Его страдание неразумным и недобровольным, а если сказать, что Он пострадал с разумной душой, чтобы сделать Его страдание добровольным, тогда ничто не препятствует утверждать, что Он пострадал человеческим естеством. Но коль скоро и это верно, почему бы нам не допустить, что после единения существуют две природы нераздельно? Так что, если кто говорит: «Итак, как Христос пострадал за нас плотью»¹⁴⁵, — то он не говорит ничего другого, как: «Христос пострадал за нас нашим естеством».

На первый взгляд, предложенное рассуждение безупречно, да и выражение «две природы нераздельно (ἀδιαιρέτως)» выглядит вполне «халкидонским». Не случайно епископ Суккенс был немало затруднен

Т. 3. С. 542–543); *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 229, 250a:42–250b:1, 250b:9–13, 258b:20–34; *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 281a:2–19; *Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1813B:4–C:4; *Doctr. patr.* 16:10–16; *Jo. Dam.* Contra Jacob. 125:8–127:5 (Иоанн Дамаскин, прп. Христологические и полемические трактаты. С. 192).

¹⁴² Ер. 46, 4. АСО I, 1, 6. Р. 160:22–161:5–8.

¹⁴³ *Flor. Cyr.* 129:14–20; *Just. Contra Monoph.* 20:1–21:4; *Just. Edict.* 138:1–4, 12–13 (Деяния 1996. Т. 3. С. 543); *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 229, 250a:42–250b:1–6; *Doctr. patr.* 17:1–6, 21:17–24.

¹⁴⁴ Ер. 46, 5. АСО I, 1, 6. Р. 161:26–162:1.

¹⁴⁵ 1 Пет. 4, 1.

этим вопросом, находя его «очень близким к правой вере»¹⁴⁶, а монофизиты прямо указывали на ответ святителя как на отвержение двух природ Христа¹⁴⁷. Действительно, почему не согласиться с тем, что Христос пострадал «нашим естеством», и не принять предложенную киликийцами формулу? Ведь здесь, кажется, нет ничего, что противоречит уже знакомым нам местам из «Посланий».

Дело в том, что настойчивость, с какой киликийцы относят страдание Христа к Его «человеческой природе», выдает их стремление обособить эту «человеческую природу» от Слова и «усматривать два существа, а не одно воплотившееся и вочеловечившееся Слово»¹⁴⁸. Субъектом спасительных страданий для них является человек, отдельно от Слова, а это низвергает все учение о домостроительстве и находится в явном противоречии со Священным Писанием¹⁴⁹. Примечательно, что говорят они не просто о «двух природах», но что эти природы «существуют» (ὕφεστάναι). А ведь наличие двух «существующих» (ὕφεστῶσας) природ означает их фактическое отделение, их бытие как двух самостоятельных существ (ипостасей)¹⁵⁰.

Свт. Кирилл готов признать во Христе природу человечества наряду с природой Божества, если установлено, что человечество усвоено Словом; он не против наименования плоти Христа «человеческой природой», поскольку это и есть «плоть, разумно одушевленная»¹⁵¹; он даже соглашается, что «нераздельно» может указывать на «истинное воззрение»¹⁵². Однако для киликийцев, как и для Нестория, человек и вселившееся в нем Слово «нераздельны» лишь по тождеству чести,

¹⁴⁶ Van Roey 1942. P. 91–92.

¹⁴⁷ *Eul. Alex.* apud *Phot. Bibl.* 230, 268a:31–35, 276b:16–19; *Max. Conf.* Ep. 12. PG 91, 481A:10–14 (*Максим Исповедник, прп. Письма. С. 141*). Автор знакомой нам «Апологии» яковитский патриарх Илия, как мы видели, также считает, что свт. Кирилл в своем ответе опровергает «две природы после единения» (*Van Roey 1942. P. 91*).

¹⁴⁸ Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 162:15–17.

¹⁴⁹ Ep. 46, 4. ACO I, 1, 6. P. 161:8–18.

¹⁵⁰ Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 161:22–162:4. «Итак, он сказал, что “они стремятся повсюду обнаруживать две существующие природы”, очевидно, природы обособленные» (*Jo. Saes. Apol. conc. chal. 1, 1:388–393*).

¹⁵¹ Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 162:9–15.

¹⁵² Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 162:18. Ср.: *Eul. Alex.* apud *Phot. Bibl.* 230, 268a:31–35, 276b:16–19.

власти и произволения¹⁵³. Для святителя очевидна возможность двойного употребления выражения «две природы нераздельно» — в православном и в несторианском значении. В первом случае признается единство двух природ по ипостаси, во втором — оно означает единство «относительное» (*σχετικῆ, κατὰ σχέσιν*), при котором природы существуют в собственных ипостасях. Без признания единения по ипостаси выражение «две природы нераздельно» действительно направлено против формулы «одна природа Слова воплощенная», и святитель отвергает не эту формулу, но несторианскую мысль, с какой используют его оппоненты¹⁵⁴.

В полемике с несторианами свт. Кирилл вполне справедливо отказывается принять выражение «две природы нераздельно», противопоставленное «одной природе Слова воплощенной». Каждое из этих выражений само по себе недостаточно и при недобросовестном истолковании оставляет место для неправомыслия. Поэтому их следует не противопоставлять друг другу, но восполнять одно другим¹⁵⁵. Для своей христологической формулы святитель делает необходимое уточнение, говоря о сохранности и неслитности природ и добавляя, что воспринятая плоть «одушевлена разумной и мыслящей душой»¹⁵⁶. Из других его посланий того времени (прп. Акакию Мелитинскому, пресвитеру Евлогию, Валериану Иконийскому) видно, что для него «две природы в единении по ипостаси» и «одна природа Слова воплощенная» — выражения равнозначщие. Он одобряет исповедание веры «восточных» епископов, признающих единение «двух природ», и защищает их от обвинений в том, будто они эти природы разделяют. Для него достаточно, что они исповедуют одного и Того же Христа Богом и человеком, а Святую Деву — Богородицей, поскольку тем самым они уже признают у Него одно лицо и одну ипостась, и даже без при-

¹⁵³ Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 162:19–22.

¹⁵⁴ *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 268b:9–33, 276b:16–35, 277a:6–35; *Leont. Hier. Contra Monoph.* PG 86/2, 1853A:13–C:6; *Max. Conf.* Ep. 12. PG 91, 481B:10–484C:5 (*Максим Исповедник, прп. Письма. С. 141–143*); *Doctr. patr.* 151:7–21.

¹⁵⁵ *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 228, 248b:24–249a:3; *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 268b:24–269a:15, 270b:40–271a:3, 277a:36–42, 277b:28–41.

¹⁵⁶ *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 271a:10–15, 277a:42–277b:5, 277b:17–28.

бавки «нераздельно» святитель находит у них «единение по ипостаси». Он прямо пишет, что само по себе исповедание «двух природ» еще не означает их разделения, как и Несторий был осужден не за «две природы», но за то, что разделял нераздельного Христа на две ипостаси¹⁵⁷. Итак, видеть в ответе святителя на четвертое возражение киликийцев отвержение «двух природ» не приходится.

В «Посланиях к Суккенсу» имеются и другие места, которые выдвигались монофизитами в доказательство того, будто для свт. Кирилла «одна природа Слова воплощенная» тождественна «одной сложной природе» Христа. А именно, святитель нигде не говорит, что Христос познается или существует «в двух природах», как утверждает Халкидонский орос, зато несколько раз повторяет, что Христос — «из двух природ»¹⁵⁸. Если же соединение произошло «из двух природ», не означает ли это, что «после единения» у Христа — одна природа? Такому пониманию слов святителя как будто способствует использованная им здесь же антропологическая парадигма. В качестве примера единства Христа он привлекает человека, одна природа которого состоит из различных по природе души и тела¹⁵⁹. Не считает ли он в таком случае, что, подобно человеку, Христос — «из двух природ», но «после единения» у Него одна сложная природа, в которой только «аналитически» усматриваются обе природы, из которых Он составлен¹⁶⁰?

Однако свт. Кирилл, как мы видели, принципиально и настойчиво утверждает совершенство и неизменность двух природ (сущностей) Христа и отрицает их слияние, что не дает оснований противопоставлять выражения «из двух природ» и «в двух природах». Во Христе «после единения» каждая из соединившихся природ пребывает в том, что ей соответствует, значит, Христос познается в тех природах, из которых Он состоит¹⁶¹. «Из двух природ», противо-

¹⁵⁷ *Just. Contra Monoph.* 156:2–158:2; *Ephr. Ant.* apud *Phot. Bibl.* 229, 259a:13–27; *Eul. Alex.* apud *Phot. Bibl.* 230, 269a:16–270b:40, 277b:5–17.

¹⁵⁸ *Ер.* 45, 6. АСО I, 1, 6. Р. 153 21; *Ер.* 45, 7. АСО I, 1, 6. Р. 154:9.

¹⁵⁹ *Ер.* 45, 7. АСО I, 1, 6. Р. 154:3–8; *Ер.* 46, 3. АСО I, 1, 6. Р. 160:2–6; *Ер.* 46, 5. АСО I, 1, 6. Р. 162:4–10.

¹⁶⁰ *Eul. Alex.* apud *Phot. Bibl.* 230, 274a:14–21.

¹⁶¹ *Just. Contra Monoph.* 11:1–9; *Ephr. Ant.* apud *Phot. Bibl.* 229, 250a:40–250b:23.

поставленное халкидонскому «в двух природах», поддерживало бы, скорее, несторианскую мысль о предсуществовании человеческой природы Христа. Но тогда как природа Слова — вечна, будучи и до, и после вочеловечения единосущна Отцу, воспринятая Словом плоть — совершенно не существовала прежде Его Воплощения, и говорить о ней можно только «после единения», после того, как она получает свое существование в Ипостаси Слова. Поэтому «в двух природах» и «из двух природ» — выражения тождественные, и их противопоставление не соответствует мысли свт. Кирилла¹⁶². Это засвидетельствовал и Халкидонский Собор, одоббив исповедание веры свт. Флавиана Константинопольского, в котором было использовано выражение «из двух природ». То есть отцы Халкидонского Собора отвергли не это выражение, но его монофизитскую интерпретацию Евтихием и Диоскором, которые желали противопоставить его «двум природам»¹⁶³.

Точно так же не дает оснований для монофизитской интерпретации выражения «одна природа Слова воплощенная» использованная для его иллюстрации антропологическая парадигма: человек, состоящий из души и тела. Прежде всего, любой пример не тождествен тому, для чего он служит примером, не говоря уже о том, что никакое тварное подобие не может быть точным соответствием таинства Боговоплощения¹⁶⁴. А разница между человеком, с его одной природой, и Христом — очевидна. Человек не может быть назван в собственном смысле ни «душой», ни «телом» — разве только Священное Писание, «пользуясь свободой Духа» и не покоряясь «рабской узде диалектики», позволяет себе назвать человека по одной его части. Христос же является и Богом, и человеком в собственном смысле, почему и Святая Дева — Богородица в точном значении этого слова. Множество свидетельств этого можно найти в святоотеческих творениях, в том числе в обоих «Посланиях к Суккенсу» свт. Кирилла:

¹⁶² *Ephr. Ant. apud Phot. Bibl. 229, 256b:4–17; Eul. Alex. apud Phot. Bibl. 230, 271a:40–271b:4.*

¹⁶³ *Eul. Alex. apud Phot. Bibl. 230, 275a:34–275b:17.*

¹⁶⁴ *Just. Contra Monoph. 27:1–4; Ephr. Ant. apud Phot. Bibl. 229, 249b:34–36.*

Один Христос, Сын и Господь, Тот же Самый Бог и человек, — не иной и иной, но Один и Тот же Самый, Который и существует, и мыслится как то и другое¹⁶⁵.

Тот же Самый Христос, будучи единым и единственным Сыном, есть и Бог, и человек, совершенный как в Божестве, так и в человечестве¹⁶⁶.

Говорить о сложной природе какого-то существа можно только тогда, когда по отношению к нему нельзя применить в собственном смысле наименования простых частей, из которых оно состоит. И человека действительно нельзя назвать в собственном смысле ни душой, ни телом. Но по отношению к Христу имена «Бог» и «человек» употребляются в собственном смысле, стало быть, у Него две природы, а не одна сложная¹⁶⁷. Далее, имя «человек» означает общую природу (сущность), когда прилагается к множеству человеческих ипостасей, и уже в отдельной человеческой ипостаси усматривается природное различие души и тела. Имя же «Христос» не означает природу, поскольку Христос — один, но это имя Лица, Ипостаси¹⁶⁸. Свт. Кирилл вполне понимает это, ведь он часто говорит «один Христос», Его одно Лицо, одна Ипостась, либо «одна природа Слова (или Сына) воплощенная», но никогда не говорит «одна природа Христа» и даже прямо запрещает это в первом «Послании к Суккенсу»¹⁶⁹. Еще одно отличие: человек состоит из двух сотворенных (души и тела), а Христос — будучи и Богом, и человеком, несотворен по Божеству и сотворен по человечеству, и одно в Нем относится к Божественной, другое — к человеческой природе¹⁷⁰.

¹⁶⁵ Ep. 45, 6. ACO I, 1, 6. P. 153:8–10.

¹⁶⁶ Ep. 46, 4. ACO I, 1, 6. P. 161:2–3.

¹⁶⁷ *Eul. Alex. apud Phot. Bibl. 230, 274a:22–274b:9, 275b:22–40, 276a:14–22.*

¹⁶⁸ *Just. Contra Monoph. 22:10–24:5, 57:6–16. Ср.: Jo. Dam. De nat. comp. 7:4–17 (Иоанн Дамаскин, прп. Христологические и полемические трактаты. С. 198).*

¹⁶⁹ «Если мы станем отрицать, что единый и единственный Христос — из двух, и притом различных, природ, будучи неразрывен после единения, тогда противники правых догматов спросят нас: “когда скоро все в Нем — одна природа, как же Он тогда воочеловечился и какую плоть сделал Своею собственною?”» (Ep. 45, 6. ACO I, 1, 6. P. 154:8–11); *Eul. Alex. apud Phot. Bibl. 230, 273a:16–29, 276a:22–24, 281a:21–23.*

¹⁷⁰ *Just. Contra Monoph. 25:1–6.*

Если же посмотреть на то, как святитель употребляет антропологическую парадигму, становится очевидным, что она указывает не на одну природу Христа, но на единение по ипостаси, в котором сохраняется различие соединившихся природ, и пользуется он ею, соблюдая должную сдержанность и точность выражений:

Хотя они (душа и тело) разнородны и друг другу не единосущны, тем не менее они образуют человеческую природу, ставшую поистине одной¹⁷¹.

Примечательно, что если природа Слова названа «воплощенной», природа человека не названа ни «втелесившейся», ни «одушевленной», поскольку в человеке усматривается природное различие души и тела, а во Христе наряду с бесплотной природой Слова следует указать на воспринятую плоть¹⁷².

Хотя мы и усматриваем у него [человека] две природы, одну — души, другую — тела, однако, разделяя их простыми помышлениями и принимая их отличие только в тонких умозрениях или мысленных представлениях, мы не полагаем эти природы по отдельности и уж конечно не допускаем возможности их совершенного разделения, но понимаем, что принадлежат они одному, так что эти две [природы] уже не две, но через ту и другую образуется одно живое существо¹⁷³.

Сказав «разделяя их [природы] простыми помышлениями», святитель ясно исповедует различие природ и запрещает их смешение, в то время как слова «мы не полагаем эти природы по отдельности и не допускаем возможности их совершенного разделения» направлено против несторианского разделения ипостасей¹⁷⁴. «Эти две [природы] уже не две» означает не то, что они стали одной природой, но что они уже не обособленные и самостоятельные, поскольку «через ту и другую образуется одно живое существо». И здесь очень точно сказано не «из

¹⁷¹ Ер. 46, 3. АСО I, 1, 6. Р. 160:4–5.

¹⁷² *Eul. Alex. apud Phot. Bibl.* 230, 272a:41–272b:6.

¹⁷³ Ер. 46, 5. АСО I, 1, 6. Р. 162:5–9.

¹⁷⁴ *Just. Contra Monoph.* 52:1–5.

той и другой», но именно «через ту и другую» (δι' ἀμφοῖν) природу, что само по себе уже говорит о сохранности обеих природ в образованном их соединением живом существе. А вот если бы речь шла об одной природе, ничто не мешало бы сказать «через одну» природу¹⁷⁵. Иными словами, для свт. Кирилла пример человека показывает, что как в человеке две его природы (душа и тело) не делают его двумя людьми, так и при Воплощении Слова две природы (Божественная и человеческая), хотя и сохраняются, однако образуют не двух сынов, но одного Господа Иисуса Христа¹⁷⁶.

Таким образом, выражение «одна природа Бога Слова воплощенная», будучи направлено против Нестория, используется святителем не для отрицания двух природ Христа, но для отрицания двух ипостасей. Оно указывает на то, что Бог Слово нераздельно стал человеком, а не вселился в некоего человека, как в одного из пророков. Есть «одна природа» бесплотного «Слова», то есть природа Божественная, и есть природа плоти, или человеческая природа, на что указывает прибавка «воплощенная». Выражение не устраняет различия соединившихся природ, но представляет предельное и неразрывное единство Бога Слова и плоти, утверждает, что существует единый и единственный Христос¹⁷⁷, и означает не что иное, как одно воплотившееся Лицо Святой Троицы, будучи перифразом евангельского «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14)¹⁷⁸. Иначе говоря, «одна природа Слова воплощенная» тождественна «двум природам нераздельным и неслитным в одном и Том же Христе», или же «одной Ипостаси Слова, воспринявшей человеческую природу»¹⁷⁹. Понимаемое «благочестиво», в духе свт. Кирилла, это выражение вполне тождественно определению Халкидонского Собора. Причем в защите этого выражения свт. Кирилл прямо предвосхищает терминологию Халкидонского ороса, утверждая, что «две природы сошлись друг с другом в неразрывном единстве неслитно и

¹⁷⁵ *Ephr. Ant.* apud *Phot. Bibl.* 229, 249b:28–250a:6.

¹⁷⁶ *Iust. Contra Monoph.* 52:13–19.

¹⁷⁷ *Iust. Contra Monoph.* 16:3–7, 158:1–8; *Ephr. Ant.* apud *Phot. Bibl.* 229, 258b:25–259a:37.

¹⁷⁸ *Anast. Sin. Viae dux* 10, 5:4–19.

¹⁷⁹ *Eul. Alex.* apud *Phot. Bibl.* 230, 267a:39–267b:20.

непреложно»¹⁸⁰ и что в единении «сохраняются и усматриваются особенности каждой природы»¹⁸¹, а также запрещая говорить о двух «существующих», то есть «ипостасных» (ὕφεστῶσας), природах¹⁸², в чем уже проглядывает учение о двух природах в одной Ипостаси Слова. Это и неудивительно, если помнить об исключительном уважении отцов Собора к александрийскому святителю, два послания которого получили в Халкидоне канонический статус и учение которого стремились изложить в своем определении отцы Собора¹⁸³.

Но если сам свт. Кирилл не вкладывал монофизитского смысла в защищаемую им формулу, сохранила ли она свое вероучительное достоинство после появления монофизитства? Не проявилась ли в эпоху борьбы с монофизитством терминологическая погрешность святителя, не осознанная им в должной мере и мешающая дать надежную опору против этого неправомыслия? Здесь стоит заметить, что принципиальную избирательность по отношению к святоотеческим выражениям проявлял не кто иной, как Севир Антиохийский. С одной стороны, он настаивал на сохранении христологических формул свт. Кирилла, и их отсутствие в оросе IV Вселенского Собора было для него «главным преступлением Халкидона»¹⁸⁴. С другой стороны, бесспорный факт употребления древними отцами выражения «две природы» парировался им тем, что хотя и правильно было использовать это выражение «до Нестория», но следует отказаться от него ввиду появления «новой болезни»¹⁸⁵. В резком неприятии защитниками Халкидонского Собора такого релятивистского подхода к наследию отцов выявилось традиционное для Церкви признание безусловной ценности святоотеческого богословия, в том числе и его вербальной стороны.

Мнение Севира изобличает его разрыв со святоотеческим преданием. Если древние отцы использовали выражение «правильно», кто вправе

¹⁸⁰ Ер. 45, 6. АСО I, 1, 6. Р. 153:17–18.

¹⁸¹ Ер. 46, 3. АСО I, 1, 6. Р. 159:21–160:1.

¹⁸² Ер. 46, 5. АСО I, 1, 6. Р. 161:26–162:2.

¹⁸³ Защитниками Халкидона было показано, что нет ни одного фрагмента Халкидонского ороса, которому нельзя было бы найти точное соответствие в творениях свт. Кирилла Александрийского. См.: Флог. Сут. 108:12–111:16; Doctr. patr. 168:5–173:15.

¹⁸⁴ Давыденков 2007. С. 93.

¹⁸⁵ Just. Contra Monoph. 152:1–7.

его отменять? И если догматы отцов отвергаются, какие тогда они отцы? Они определяли веру во Христа не на какое-то время, лишь применяясь к текущим обстоятельствам, поскольку Сам Христос неизменен. Коль скоро изречения, «правильно сказанные отцами», должны быть отвергнуты оттого, что они «дурно усвоены еретиками», тогда вера совершенно утратит определенность, тогда надо отказаться и от Священного Писания¹⁸⁶. Но это касается и изречений самого свт. Кирилла, ставших предметом ложных толкований. Недопустимо отвергать выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» только потому, что монофизиты хотят видеть в нем подтверждение своему учению. Церковь принимает все сказанное свт. Кириллом, в том числе и это выражение¹⁸⁷.

И в святоотеческой литературе мы не только не встречаем какого-то неприятия выражения «одна природа Бога Слова воплощенная», но видим его постоянное и устойчивое православное понимание. Если и не соглашались с тем, что его использовал свт. Афанасий Александрийский, приведенное выше свидетельство «синусиаста» Полемона достаточно ясно говорит о том, что уже в конце IV в. оно использовалось дифизитами. Блж. Феодорит Киррский, с его обостренным неприятием мнимого аполинарианства александрийского святителя, мало того, что не усматривает в этом выражении ничего аполинарианского, но в своем «Эранисте», как мы уже указывали, даже дает его толкование, вполне тождественное толкованию свт. Кирилла¹⁸⁸. Св. папа Лев Великий, порицая интерпретацию этого выражения Евтихием, не отвергает его как таковое. Кроме того, в полемике с Евтихием он постоянно апеллирует к авторитету свт. Кирилла, и ему, очевидно, было известно, что прибавка «воплощенная» у александрийского святителя соответствует совершенной человеческой природе Христа¹⁸⁹. Халкидонский Собор, осудивший монофизитство Евтихия и Диоскора, одобрил исповедание веры свт. Флавиана, чем ясно засвидетельствовал православие присутствовавшей в нем христологической формулы¹⁹⁰. Аргумента-

¹⁸⁶ *Just. Contra Monoph.* 153:3–6, 167:7–11; *Ephr. Ant.* apud *Phot. Bibl.* 229, 260a:18–260b:9; *Anast. Sin. Viae dux* 7, 2:27–31, 7, 2:120–135.

¹⁸⁷ *Just. Contra Monoph.* 158:6; *Anast. Sin. Viae dux* 7, 2:123–128.

¹⁸⁸ *Theod. Cyr. Eran.* 136:20–26.

¹⁸⁹ *Dries 1939.* P. 11.

¹⁹⁰ *Dries 1939.* P. 11–12.

ция позднейших защитников Халкидонского Собора, настаивавших на дифизитской интерпретации этого выражения, выглядит замечательно устойчивой и практически неизменной в творениях разных авторов, от Иоанна Кесарийского до прп. Иоанна Дамаскина. Такое постоянство святоотеческого понимания выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» — как до, так и после появления монофизитства — именно такое понимание позволяет считать изначальным и соответствующим подлинному содержанию выражения. Напротив, его понимание в значении «одной сложной природы Христа» выглядит искусственным и надуманным. Очевидно, что оно определяется не его подлинным содержанием и уж тем более не контекстом творений свт. Кирилла, с которым оно по большей части стоит в очевидном противоречии, но совсем другими факторами.

Собственно говоря, вероучительное достоинство этого выражения не может подвергаться сомнению уже потому, что V Вселенский (2-й Константинопольский) Собор закрепил его употребление в том понимании, какое было у свт. Кирилла¹⁹¹. А ведь именно этот Собор выразил движение сторонников Халкидонского Собора, получившее в современной науке наименование «неохалкидонизма»¹⁹². Задача этих православных полемистов в том и состояла, чтобы выявить тождество Халкидонского ороса с богословием свт. Кирилла Александрийского. Этим устранялась возможность несторианского толкования Халкидонского ороса, которое в том или ином виде могло быть предложено и несторианами для реабилитации Нестория, и монофизитами для дискредитации Халкидонского Собора. Потому богословие свт. Кирилла на V Вселенском Соборе было вновь востребовано во всем объеме, о чем свидетельствует, в частности, осуждение выдвинутой блж. Феодоритом критики «Двенадцати анафематизмов»¹⁹³, подтверждающая несомненное догматическое достоинство этих «глав» и устраняющая предположение,

¹⁹¹ Conc. oecum. CPolit. II. Can. 8. ACO IV, 1. P. 242:12–23 (Деяния 1996. Т. 3. С. 472).

¹⁹² Наименование это выглядит не вполне адекватным, поскольку может подать ложную мысль о каком-то отличии учения отцов Халкидонского Собора от богословия его последующих защитников.

¹⁹³ Conc. oecum. CPolit. II. Can. 13. ACO IV, 1. P. 243:31–244:6 (Деяния 1996. Т. 3. С. 473).

будто александрийский святитель в полемике с несторианами перешел границу дозволенного. А поставленное в тождество Халкидонскому оросу выражение «одна природа Бога Слова воплощенная», — что соответствует и мысли святителя, и подлинному намерению отцов Халкидонского Собора¹⁹⁴, — становилось, таким образом, преградой для того и другого неправомыслия.

Но даже помимо неизменно высокого статуса богословия свт. Кирилла выражение само по себе представляло ценность в глазах позднейших отцов, подчеркивая единство и самоидентичность воплощенного Слова и отрицая онтологическую самостоятельность или обособленность воспринятой Словом человеческой природы. Помимо отмечавшегося уже сотериологического значения такого акцентированного единства воплощенного Слова, обратим внимание и на следующие слова свт. Кирилла: Христос, «несказанно и невыразимо став единым, явил нам одну природу Сына, только воплощенную»¹⁹⁵. Иными словами, Божественная природа Слова, будучи неизменной и тождественной Себе, даже в Воплощении словно бы «проникает» плоть Христа. А это — чисто библейское учение, ведь и св. апостол Иоанн Богослов свидетельствует «о Слове жизни», Которое апостолы «видели своими очами» и «осязали» своими руками (1 Ин. 1, 1), и для св. апостола Павла «тайна благочестия» состоит в том, что «Бог явился во плоти» (1 Тим. 3, 16) и что «во Христе — вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). Можно вспомнить употреблявшийся отцами термин «растворение» (ἡρᾶσις), ничего общего не имеющий с еретическим «смешением» (σύγχυσις) двух природ¹⁹⁶; можно указать и на знаменитый образ свт. Григория Нисского: плоть Христа, подобно капле укуса в море, уподобляется Божеству¹⁹⁷. Во всех этих случаях, как и в случае с выражением «одна природа Бога Слова воплощенная», просле-

¹⁹⁴ По словам свт. Евлогия Александрийского, «Собор [Халкидонский] пусть не на словах, а в мысли, провозгласил “одну природу Слова воплощенную”» (*Eul. Alex. apud Phot. Bibl. 230, 271a:19–21*).

¹⁹⁵ Ер. 46, 3. АСО 1, 1, 6. Р. 160:1–2.

¹⁹⁶ *Eul. Alex. apud Phot. Bibl. 230, 267a:24–33*.

¹⁹⁷ *Greg. Nys. Ad Theoph. adv. Apoll. 3, 1, 126:17–21* (hrsg. v. *F. Mueller*. Leiden: Brill, 1958. TLG 2017/7. CPG 3143); *Antirr. adv. Apoll 3, 1, 201:10–15* (hrsg. v. *F. Mueller*. Leiden: Brill, 1958. CPG 3144). Прекрасное объяснение этих мест, на которые

живается настойчивое стремление отцов «усилить мысль о неслитном единстве естеств во Христе, восполняя представление об их ипостасном соединении созерцанием сосуществующих свойств в их теснейшем взаимопроникновении»¹⁹⁸. А от такого понимания единства двух природ во Христе, равно как и от святоотеческих выражений и образов, раскрывающих его, православная догматика никогда не отказывалась.

4. ОСНОВНЫЕ ТЕЗИСЫ

- Предположение, что свт. Кирилл заимствовал выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» у Аполлинария, высказанное в нескольких полемических трактатах сторонников Халкидонского Собора, не было общепринятым среди православных полемистов V—VIII вв. Аргументы, приводимые в пользу этого предположения, нельзя назвать исчерпывающе убедительными.
- Объяснения, которые даны относительно этого выражения свт. Кириллом во втором «Послании к Суккенсу», и общий контекст его употребления исключают монофизитское толкование. Святитель использует выражение не в значении «одной сложной природы Христа», но для утверждения ипостасного единства воплощенного Слова, притом в контексте фактического признания двух природ Христа, остающихся неслитными и неизменными.
- Другие выражения и образы, употребленные святителем при разъяснении выражения «одна природа Бога Слова воплощенная», также не дают оснований для его монофизитской интерпретации. Выражение «из двух природ» тождественно халкидонскому «в двух природах», поскольку человеческая природа Христа до Воплощения не существовала, а взаимное превращение или смешение Божественной и человеческой природ невозможно. Антропологическая парадигма (душа и тело, составляющие одну природу человека) не указывает на одну природу Христа, но приводится в качестве

совершенно напрасно указывали монофизиты, представлено В. Несмеловым (*Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 513—518*).

¹⁹⁸ *Никодим (Ротов), митр. 1970. С. 60.*

иллюстрации ипостасного единства при сохраняющемся различии природ.

- Критика выражения «одна природа Бога Слова воплощенная», на которую свт. Кирилл отвечает во втором послании к Суккенсу, исходила от выходцев из Киликии, последователей Диодора Тарсийского и сторонников Нестория. Предложенное ими выражение «две природы нераздельно» отвергается святителем не само по себе, но ввиду того, что оно противопоставлено выражению «одна природа Слова воплощенная», что означает отрицание ипостасного единства двух природ и дает основание понимать «нераздельно» в значении относительного единства. Само это выражение «две природы нераздельно» последователями Диодора было предложено с тем, чтобы дать место несторианскому обособлению двух природ.
- Дифизитское понимание выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» является устойчивым и общепринятым у православных полемистов V—VIII вв. Их критику вызывало не выражение само по себе, но только его монофизитская интерпретация. С учетом объяснений, данных во втором послании к Суккенсу, выражение рассматривалось как тождественное учению Халкидонского Собора о двух природах в одной Ипостаси Слова.
- Устойчивость дифизитского понимания выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» и его соответствие тому контексту, в котором выражение использовалось свт. Кириллом, позволяют считать такое понимание вполне адекватным с богословской точки зрения. Напротив, монофизитская интерпретация этого выражения и ряда других выражений святителя не определяется их содержанием и не учитывает их подлинного контекста.
- Монофизитская интерпретация этого выражения не заставила усомниться позднейших отцов в том, что его употребление свт. Кириллом было безупречным. При этом в полемике с северянами выявилось традиционное для Церкви признание безусловной значимости святоотеческих выражений.
- Это выражение сохраняло свою привлекательность и для позднейших отцов ввиду той наглядности, с какой оно утверждает единство и самождественность воплощенного Слова и отрицает онтологи-

ческую самостоятельность или обособленность воспринятой Словом человеческой природы. С объяснениями свт. Кирилла оно было своего рода комментарием к Халкидонскому оросу, исключаяющим его какую бы то ни было несторианскую интерпретацию.

Таким образом, рассмотрение «Посланий к Суккенсу» в контексте их восприятия более поздними святыми отцами не дает оснований видеть в использовании и защите выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» какую-то терминологическую погрешность свт. Кирилла. По словам свт. Евлогия Александрийского, «умудренный и непоколебимый в благочестии» и «глубокий разумом» (πολύς ἐν διανοίᾳ), свт. Кирилл «не именами и речениями уверял свой ум, но к своим умным созерцаниям (νοήμασι) привлекал и приспособлял эти имена и речения»¹⁹⁹. То есть философской и богословской терминологией, что была в его распоряжении, он пользовался с полной свободой, но в то же время с достаточной проницательностью и должной осмотрительностью. В контексте его творений она безупречна и вполне достигает своих целей, позволяя непогрешимо уразумевать «велию тайну благочестия». Поэтому его христологические трактаты всегда воспринимались как образцовое изложение догмата Воплощения, а сам он остался в церковной памяти «горячим ревнителем», «стражем» и «учителем» богословской «акривии»²⁰⁰. Но те же языковые средства, дурно понятые и вырванные из контекста, стали камнем преткновения для монофизитов, которые при всей их декларативной приверженности учению «божественного Кирилла» так и не пожелали признать, что именно его учение было утверждено оросом Халкидонского Собора.

ЛИТЕРАТУРА

- Глубоковский 1890 — Глубоковский Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. 1. М., 1890.
- Давыденков 2007 — Давыденков О., иерей. Христологическая система Серапиона Антиохийского. М., 2007.

¹⁹⁹ *Eul. Alex. apud Phot. Bibl. 230, 272b:14–25.*

²⁰⁰ *Eul. Alex. apud Phot. Bibl. 230, 269a:19, 269a:31, 277a:43.*

ОТДЕЛ II. ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ И ПУБЛИКАЦИИ

- Деяния 1996 — Деяния Вселенских соборов / Под ред. М. Б. Данилушкина. Т. 1–4. СПб., 1996.
- Максим Исповедник, прп. Письма — Максим Исповедник, прп. Письма / Пер. Е. Начинкина. СПб., 2007.
- Никодим (Ротов), митр. 1970 — Никодим (Ротов), митр. К вопросу о сближении халкидонского и нехалкидонского богословия в их восприятии святоотеческой христологической доктрины // ЖМП. 1970. № 4. С. 55–60.
- Спасский 1895 — Спасский А. Аполлинарий Лаодикийский. Историческая судьба сочинений Аполлинария с кратким очерком его жизни. СПб, 1895.
- Bardy 1937 — Bardy G. Les débuts du nestorianisme (428–433). De l'acte d'union à la mort du Proclus (433–446) // Fliche A., Martin V. Histoire de l'Église. T. IV. De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand. 1937. P. 163–210.
- Dries 1939 — Dries J. The formula of Saint Cyril of Alexandria «μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη». Rome, 1939.
- Durand 1964 — Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues Christologique / Introduction, texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand. Paris, 1964 (SC 97).
- Hefele 1908 — Hefele Ch.-J. Histoire de Conciles d'après les documents originaux. Paris, 1908. T. II. P. 1.
- Lietzman 1904 — Lietzman H. Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904.
- Van Roey 1942 — Van Roey A. Deux fragments inédit des lettres de Succensus, évêque de Diocésarée, à Saint Cyrille d'Alexandrie // Le Muséon. Revue d'études orientales. 65, 1–4. Louvain, 1942. P. 87–92.

АРХИМАНДРИТ МАКАРИЙ

ПРЕДЫСТОРИЯ РУССКОЙ ИЕРАРХИИ

В исторической науке существует такое понятие, как «Фотиево Крещение Руси», происшедшее благодаря усилиям византийского патриарха Фотия (858—867, 877—886). На Руси это было время правления киевских князей Аскольда и Дира, которые совершили набег на столицу Византийской империи. В «Повести временных лет» под 866 г. читаем: «Иде Асколд и Дир на греки и прииде в 14 [лето] Михаила царя, царю же отшедшу на огаряны, [и] дошедшу ему Черные реки, весть епарх посла к нему, яко Русь на Царьгород идет, и вратися царь си же внутрь Суду вшедше, много убиство крестьяном створиша, и в двою сот корабл Царьград оступиша. Царь же едва в град вниде [и] с Патрархом с Фотьем к сущей церкви святей Богородице Влахерне [и] всю ночь молитву створиша таж божественную святы Богородици ризу с песнями изнесъше в реку омочившее тишине сущи [и] морю укротившюся, абье буря вьста с ветром, и волнам вельям вьставшем ... безбожных Руси корабли смяте, и к берегу приверже, и изби я, яко ма[ло] их от таковыя беды избегнути и в свояси возъвратиша»¹. Таким образом, летопись относит набег князей Аскольда и Дира к 866 г., однако в современной исторической науке это событие обыкновенно датируется 860 г.².

В истории Византии известны и другие случаи благодатного предстательства Богоматери за Царьград, связанные с праздником Поло-

¹ ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1. Повесть временных лет. ²Л., 1926. С. 21—22; *Татищев В. Н.* Собрание сочинений в восьми томах. Т. 2, 3. История Российская. М., 1995. Ч. 2. С. 33. См. также: *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 59. Ближе к летописи сообщение византийского историка: *Срезневский В.* Симеона Метафраста и Логофета списание мира от бытия и летописник собран от различных летописец. СПб., 1905.

² См.: *Карташев 1993*. С. 70—74; *Сахаров 1980*. С. 48.

жения ризы Пресвятой Богородицы³. В службе празднику, составленной святым Иосифом песнописцем († 883; память 4 апр.)⁴, прославляется Пречистая Дева и Ее риза, а также стольный град, стяжавший такое дивное заступление: «Град, почитающий Тя и по долгу славящий, ограждаеши, Всепетая, ризою Твоею честною от безбожных, Чистая, иноплеменник, от глада же, и труса, и междоусобных брани всегда, Дево Неискусобрачная»⁵.

Различные провинции Византии подвергались в предшествующее время нападениям руссов, и вот теперь уже ее столица оказалась в опасности. Осада Константинополя руссами началась 8 июня 860 г. За время осады император Михаил III (855–867) возвратился из военного похода и сумел проникнуть в осажденную столицу. Затем после молитв к Богородице неожиданно разразившаяся буря разметала корабли руссов, после чего было заключено перемирие с нападавшими, а позднее — договор «мира и любви». Заключение мира сопровождалось просьбой о принятии крещения⁶. Киев был заинтересован в принятии христианства «в связи с закономерным ростом в результате Крещения международного авторитета христианизирующейся стороны, выгод внешнеторгового и внутривосточного порядка»⁷.

Историк митрополит Макарий (Булгаков) рассматривает данный вопрос в контексте последующих договоров и считает, что крещены были киевские руссы⁸. Он говорит, что обращение в Константинополь руссов-послов с просьбой о направлении к ним духовенства произошло во второй половине 866 г.⁹ Е. Е. Голубинский считает, что на Византию нападали не киевские руссы во главе с князьями Аскольдом и

³ Дебольский Г., *прот.* Дни Богослужения Православной Церкви. М., 1996. Т. 1. С. 135. См. также: Малето 2005. С. 264, 293.

⁴ Рыбаков В., *прот.* Святой Иосиф Песнописец и его песнотворческая деятельность. М., 2002. С. 166, 482–483. См. также: Каждан А. П. Иосиф Песнопевец и первое русское нашествие на Константинополь // Славяне и их соседи. Вып. 6: Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время. М., 1996. С. 53–60.

⁵ 2-я стихира на «Господи, воззвах» // Минея. Июль. М., 1988. Ч. 1. С. 63.

⁶ Продолжатель Феофана 1992. С. 84.

⁷ Сахаров 1980. С. 73.

⁸ Макарий (Булгаков), *митр.* 1994. С. 200.

⁹ Там же. С. 201.

Диром¹⁰, но азово-черноморские руссы, следствием чего последовало открытие Тмутараканской епархии¹¹. А. В. Карташев назвал вывод Е. Е. Голубинского «гиперкритическим перегибом»¹².

Сообщение русской летописи о нападении руссов дополняется византийскими источниками. Патриарх Фотий произнес проповедь во время осады Константинополя руссами, в которой описывает бедствия, постигшие град, оставшийся без императора и войск. Он говорит о духовных недостатках горожан, из-за которых они подверглись такой опасности¹³. Подчеркивая незащищенность столицы, Предстоятель Церкви взывает: «Где теперь царь христолюбивый? Где воинства? Где оружия, машины, военные советы и припасы?» Подчеркивая славность Константинополя, он так характеризует нападающих: «Этот скифский, и грубый, и варварский народ»¹⁴. В конце своего слова он говорит о необходимости покаянно-молитвенного обращения к Богоматери.

Вторая проповедь была произнесена после того, как миновала опасность взятия столицы. Проповедник продолжает развивать мысль о малозначительности на исторической арене нападавших. Он говорит, что это «народ, поставляемый наравне с рабами, неизвестный, но получивший имя со времени похода против нас, незначительный, но получивший значение, уничтоженный и бедный, но достигший блистатель-

¹⁰ Голубинский 1997. С. 45.

¹¹ Там же. С. 47. См. также: Платонов 1981. С. 134; Пархоменко В. Начало христианства на Руси. Очерк из истории Руси IX–X вв. Полтава, 1913. С. 60–74. Соображения нашего современника-исследователя, поддержавшего взгляды Е. Е. Голубинского, см.: Никон, иерод. «Фотиево» крещение славяно-россов и его значение в предыстории крещения Руси // БТ. Сб. 29. 1989. С. 37.

¹² Карташев 1993. С. 73. См. по этому поводу также: Святой равноапостольный князь Владимир — просветитель Руси. Ко дню 900-летия крещения Руси. V. Христианство при Аскольде и Дире // Странник. Духовный журнал. СПб., 1888. Т. 2. С. 243–245; Россейкин Ф. М. Первое правление Фотия, Патриарха Константинопольского. СПб., 1915. С. 476–483; Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 63.

¹³ Л[овягин] 1882. С. 419–430.

¹⁴ Phot. Hom. 3 (ed. V. Laourdas. Thessalonica, 1857–1866. P. 34:24–25, 30–31. TLG 4040/6). Рус. пер. см.: Л[овягин] 1882. С. 425; Порфирий (Успенский), архим. Четыре беседы Фотия, Святейшего архиепископа Константинопольского, и рассуждение о них. СПб., 1864. С. 15. Современный перевод проповеди Константинопольского патриарха и комментарии см.: Кузенков 2003. С. 31–45.

ной высоты и несметного богатства; народ, где-то далеко от нас живущий, варварский, кочующий, гордящийся оружием, неожиданный, незамеченный, без военного искусства»¹⁵. При этом патриарх Фотий дает богословскую оценку мировым политическим событиям: «Народ Божий бывает силен и торжествует над врагами содействием Божиим, а прочие народы, у которых понятие о Божестве погрешительно, не своими собственными добродетелями, а нашими худыми делами возрастают в силе, ими укрепляются и величаются над нами; ибо они посылаются на нас, как бичи, а наши грехи бывают веществом этих бичей, и господство над нами предоставляется им настолько, насколько мы боремся со своими страстями и насколько склонностью и стремлением ко злу оставляем тот порядок, в который поставил нас спасительный и Божественный закон»¹⁶. В конце своей проповеди Первосвятитель Церкви говорит, что византийцы во время возникшей опасности оказались защищены и ограждены «ризой Матери Слова»¹⁷. Поэтому он призывает жителей столицы, «которым угрожала общая погибель», «песнь общую посвящать и возносить Богу и Его Матери»¹⁸. В связи с этим А. Пападопуло-Керамевс полагал автором акафиста Богоматери патриарха Фотия, который, возможно, составил его в дни опасности для Константинополя¹⁹, однако в наше время большинством исследователей считается, что он был составлен ранее²⁰.

Можно предположить, что патриарх Фотий произнес оба слова во Влахернском храме, где находились риза и пояс Богоматери. Здесь молились Предстоятель Церкви и вернувшийся император — они «призывали к милости и состраданию Божество»²¹. Храм находился рядом с

¹⁵ *Phot. Nom. 4. P. 42:8—13. Рус. пер. см.: Л[овягин] 1882. С. 432.*

¹⁶ *Phot. Nom. 4. P. 49:19—28. Рус. пер. см.: Л[овягин] 1882. С. 440.*

¹⁷ *Phot. Nom. 4. P. 51:31—32. Рус. пер. см.: Л[овягин] 1882. С. 442. Современный перевод и комментарии второй проповеди см.: Кузенков 2003. С. 56—69.*

¹⁸ *Phot. Nom. 4. P. 52:2—4. Рус. пер. см.: Л[овягин] 1882. С. 443.*

¹⁹ *Пападопуло-Керамевс А. Акафист Божией Матери и Патриарх Фотий // ВВ 10. 1903. С. 396. По мысли Пападопуло-Керамевса, акафист составлен не позднее 883 г. (2-го патриаршества Фотия) и в акафисте нашли отражение 1-я и 2-я беседы свт. Фотия.*

²⁰ *Турилов А. А., Казачков Ю. А. и др. Акафист // ПЭ. Т. 1. М., 2000. С. 371—372.*

²¹ *Кузенков 2003. С. 114.*

берегом бухты Золотого Рога, откуда была вынесена риза Богоматери на берег и затем омочена в водах залива. Неизвестный русский паломник, посетивший столетия спустя Константинополь, отметил: «А ... пойти на полночь к Лахерне: есть монастырь Лахерна близ стены; туто же есть лежат ризы Святыя Богородицы и поас в каменном ларце, окованы обручами железными...»²². Интересно также свидетельство середины XIV в. русского путешественника Стефана Новгородца: «И оттоле идохом в Лахерну в церковь Святыя Богородица, идеже лежить риза и пояс и скуфия, иже бе на главе Ея была; а лежит въ олтари на престоле в ковчезе запечатано тако ж, яко ж и страсти Господни, еше и твержи того; приковано железом, ковчег же сътворен от камени хитро велми; и целовахом»²³.

Прошло несколько лет после нападения руссов, и в 867 г. святитель Фотий написал «Окружное послание к Восточным Патриархам». В нем говорится: «Ибо не только этот народ [т. е. болгары] переменял прежнее нечестие на веру во Христа, но и даже для многих многократно знаменитый и всех оставляющий позади в свирепости и кровопролитии, тот самый так называемый народ Рос — те, кто, поработив живших окрест них и оттого чрезмерно возгордившись, подняли руки на саму Ромейскую державу! Но ныне, однако, и они переменяли языческую и безбожную веру, в которой пребывали прежде, на чистую и неподдельную религию христиан, сами себя с любовью поставив в положение подданных и гостеприимцев вместо недавнего против нас грабежа и великого дерзновения. И при этом столь воспламенило их страстное стремление к вере ..., что приняли они у себя епископа и пастыря и с великим усердием и старанием встречают христианские обряды»²⁴.

²² Малето 2005. С. 264.

²³ Там же. С. 257. См. также: Описание святынь Константинополя в латинской рукописи XII века / Перевод, предисловие и комментарий Л. К. Масиеля Санчеса // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 451–452.

²⁴ Phot. Ep. 2:293–305 (ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Leipzig, 1983 (BSGRT). P. 50. TLG 4040/9). См. рус. пер.: Фотий, Патриарх Константинопольский. Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным архиерейским престолом, а именно — к Александрийскому и прочая // АО. 1999. № 3 (21). С. 97–98; Платонов 1981. С. 143–144. См. также: Фроянов И. Я. Начало христианства на Руси. Ижевск, 2003. С. 190. Современный перевод и комментарии второй проповеди см.: Кузенков 2003. С. 74–84.

Действительно, крещение при Аскольде и Дире было добровольным и осмысленным шагом²⁵.

Таким образом, между нападением на Константинополь руссов в 860 г. и временем написания патриаршего послания в ответ на просьбу руссов в Киеве было положено начало христианской проповеди. В апреле 861 г. в Константинополе проходил Собор, на котором был осужден сведенный ранее с престола патриарх Игнатий (846—857), а между апрелем и августом — Собор против иконоборческой ереси, материалы обоих Соборов не сохранились²⁶. На следующем Соборе, состоявшемся между маем и сентябрем 861 г., было выработано 17 канонических правил, в основном посвященных регламентации монашеской жизни и прочим дисциплинарным вопросам²⁷. Можно было бы с некоторой долей вероятности предположить, что на одном из Соборов могла вестись речь и о направлении на Русь иерарха, и о начале миссионерства Руси, которое могло осуществиться в конце 861 г. или, возможно, в следующем году. Таким образом, утверждение, что «862 год — наиболее вероятная дата начала первой русской епархии, наиболее вероятная дата начала Русской Церкви»²⁸, по всей видимости, не далеко от истины. В это время Византийским императором был Михаил III (842—867).

Интересные сведения по данному вопросу приводит епископ Порфирий (Успенский). Император Василий I (867—885) к руссам «отправил ... некоего архиерея, известного благочестием и добродетелию, и с ним двух мужей, Кирилла и Анастасия, которые также были добродетельны, весьма учены, и разумны, и не только Божественное Писание вполне знали, но и мирские науки хорошо изучили, о чем добре свидетельствуют написанные ими сочинения»²⁹. Ниже автор называет

²⁵ В историографии появилось утверждение об открытии послания патриарха Фотия Киевскому князю (*Брайчевский М. Ю.* Неизвестное письмо патриарха Фотия Киевскому кагану Аскольду и Митрополиту Михаилу сирину // ВВ 47. 1986. С. 31—38), которое было подвергнуто критике (*Лурье Я. С.* Об одном необыкновенном открытии // История СССР. 1988. № 5. С. 169—171).

²⁶ *Grumel 1936*. P. 77—78. № 466; Там же. P. 78. № 467.

²⁷ *Лебедев А. П.* История Константинопольских Соборов IX в. СПб., 2001. С. 67—84. (*Grumel 1936*. P. 78—80. № 468).

²⁸ *Грюнберг, Кирпичев 2006*. С. 844.

²⁹ Орывок 1877. С. 89; *Кузенков 2003*. С. 144. См. также: *Арсений, еп.* Летопись церковных событий и гражданских, поясняющих церковные, от Рождества Хри-

имя посланного на Русь иерарха — епископ Алексей³⁰. Поскольку имя первого иерарха было Алексей, то можно думать, что его именины приходились на день памяти Алексия, человека Божия (память 17 марта). Историк митрополит Макарий (Булгаков) высказывает следующее предположение об этом святителе: «Родом этот архипастырь, равно как и присланный с ним пресвитер, упоминаемый Фотием, а может быть, и другие, вскоре пришедшие к ним на помощь, могли быть из славян. Простое благоразумие требовало избрать на проповедь руссам таких людей, которые были бы способны беседовать с язычниками понятною для них речью, а в Византийской империи, где немало уже было славян-христиан, найти подобных людей было очень легко»³¹. Предполагается, что епископ Алексей «скоро умер», а его сподвижника Кирилла, когда он возвратился в Константинополь, «патриарх Фотий, или его преемник, посвятил ... в сан епископа для города Катаны на острове Сицилия»³². Епископ Порфирий приводит такое свидетельство поздней греческой рукописи: «Кирилл, епископ Катанский, крестил россов»³³.

После Михаила III императором Византии стал Василий Македонянин, положивший начало новой династии. При этом произошла смена предстоятелей Византийской Церкви: из ссылки возвратился патри-

стова до 1898 г. ³СПб., 1899. С. 311.

³⁰ Орывок 1877. С. 90.

³¹ Макарий (Булгаков), митр. 1994. С. 205. Историк Н. М. Карамзин, говоря о времени князя Игоря, отмечает: «Вероятно, что проповедники, для лучшего успеха в деле своем, тогда же ввели в употребление между киевскими христианами и новые письма славянские, изобретенные Кириллом в Моравии за несколько лет до того времени» (Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. 1. Т. 1, 2, 3, 4. М., 1988. Т. 1. Стб. 72).

³² Орывок 1877. С. 91.

³³ Орывок 1877. С. 92. Автор отмечает, что в Великой Макарьевской Четии Минее имеется проложное житие свт. Кирилла, помещенное под 21 марта (Там же. С. 91). В Минее имеются два жития: в первом говорится, что иерарх был «учеником святого Апостола Петра, тем поставлен бысть епископом Катанским» (Великие Миней Четви Митрополита Макария. Успенский список. 12—25 марта. I. Bd. Weiher—Freiburg, 1998. С. 1120). В современном календаре под 21 марта указано время жизни свт. Кирилла Катанского: I—II века. Некоторые материалы, связанные с этим именем, см.: Прохоров Г. М. Глаголица среди миссионерских азбук // ТОДРА. Т. 45. СПб., 1992. С. 196—199.

арх Игнатий, а патриарх Фотий был сведен с престола. Византийский император Константин VII Порфирогенит (912–959), внук Василия Македонянина, пишет о своем деде, основателе Македонской династии, что император Василий расположил славян дарами, «заключил с ними мирные договоры, убедил приобщиться к спасительному Крещению и уговорил принять рукоположенного патриархом Игнатием архиепископа»³⁴. Прибывший на Русь иерарх рассказал князю с его подданными о Христе Спасителе и Его чудесах, а также и о чудесах ветхозаветных. Их поразило чудо о трех вавилонских отроках, и они выразили сильное желание узреть чудо, чтобы принять христианское вероучение. «А он, веря в истину Рекшего: “Если что попросите во имя Мое, то сделаю”³⁵ и “Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит”³⁶», когда оное должно совершиться не напоказ, а для спасения душ, — сказал им: “Хотя и нельзя искушать Господа Бога, но если от души решили вы обратиться к Богу, просите, что хотите, и все полностью ради веры вашей совершит Бог...”³⁷». И попросили они бросить в разложенный ими костер саму книгу веры христианской, Божественное и Святое Евангелие, и если останется она невредимой и неопалимой, то обратятся к Богу, им возглашаемому. После этих слов поднял иерей глаза и руки к Богу и рек: “Прослави имя Твое святое”³⁸, Иисус Христос, Бог наш, в глазах всего этого племени”, — и тут же метнул в пламя костра книгу Святого Евангелия. Прошло немало времени, и когда погасло пламя, нашли святой том невредимым и нетронутым, никакого зла и ущерба от огня не потерпевшим, так как даже кисти заповоротов книги не попортились и не изменились. Увидев это, варвары поразились величию чуда и уже без сомнений приступили к Крещению»³⁹.

³⁴ *Theoph. Contin. Chronogr. Ἱστορικὴ διήγησις τοῦ βίου καὶ τῶν πράξεων Βασιλείου τοῦ Λαοιδίμου βασιλέως* 97 (ed. I. Bekker. Bonn, 1838 (CSHB). P. 342:22–343:2. TLG 4153/1). Рус. пер. см.: Продолжатель Феофана 1992. С. 142; Голубинский 1997. С. 52.

³⁵ Ин. 14, 3.

³⁶ Ин. 14, 12.

³⁷ Ср.: Ин. 16, 23–24.

³⁸ См.: Откр. 15, 4.

³⁹ *Theoph. Contin. Chronogr. Ἱστορικὴ διήγησις τοῦ βίου καὶ τῶν πράξεων Βασιλείου τοῦ Λαοιδίμου βασιλέως* 97. P. 343:22–344:18. Рус. пер. см.: Продолжатель Феофана

В славянском переводе «Хроники» Константина Манассии раздел «Царство Василиа Македоненина» предвяряет миниатюра, имеющая надписание «Крещение блъгаромъ»⁴⁰. Завершается текст, описывающий время императора Василиа Македонянина, миниатюрой, над которой хорошо читаемая надпись гласит: «Крещение роусом»⁴¹. На первой миниатюре изображено крещение человека в купели. На второй миниатюре изображен стоящий в реке человек, которого крестит епископ (очевидно, в крестчатой фелони и омофоре). Сзади иерарха стоит группа из четырех мужских фигур, а также еще две фигуры находятся левее крещаемого. Можно предполагать, что при императоре Василии Македонянине и при патриархе Игнатии русская епархия стала архиепископией⁴². Византийский писатель Никита Пафлагонский говорит, что при опустошении окрестностей Константинополя в 860 г. руссы видели сведенного с престола патриарха Игнатия, захватили его слуг и затем на корабле предали их смерти⁴³.

Киевская Русь с самого начала своей христианизации имела духовные связи с Византией. «Есть некоторые основания думать, что при Василии I в Киеве возник первый христианский храм в честь пророка Илии — небесного покровителя императора»⁴⁴. Позднее при заключении мирного договора с Византией в 944 г. христианская Русь клялась в Киеве в храме пророка Илии⁴⁵. Затем при княгине Ольге в Киеве был построен Софийский храм. О. В. Лосева обнаружила в Месяцеслове псковского Апостола память об освящении Софийского храма 11 мая в 952 г.: «В той день священие святыя Софья Киеве в лето

1992. С. 142–143; Голубинский 1997. С. 52. См. также: Горский А., *прот.* История Русской Церкви // ЖМП. 1976. № 1. С. 62; Кузенков 2003. С. 127, 132–133, 135–136, 137, 139–140, 148.

⁴⁰ Летописца 1963. С. 328.

⁴¹ Там же. С. 334.

⁴² Грюнберг, Кирпичев 2006. С. 844.

⁴³ См.: Кузенков 2003. С. 104–105; Карташев 1993. С. 73.

⁴⁴ Иванов С. А. Византийское миссионерство. Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 171; Иванов С. А. Когда в Киеве появился первый христианский храм? // Славяне и их соседи. Вып. 11: Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. С. 9–18. См. также: Литаврин 2000. С. 57.

⁴⁵ ПСРА. Т. 1. Вып. 1. Повесть временных лет. ²Л., 1926. Стб. 54.

6460»⁴⁶. Исследовательница отмечает: «Выбор дней для освящения первых русских церквей имел символический смысл. 11 мая отмечался праздник “рождения” Царьграда — день освящения новой столицы империи, основанной Константином Великим на месте древнего Византия (330 г.) и вручения ее заступничеству Богородицы»⁴⁷. Когда княгиня Ольга направилась в 957 г. в Константинополь, то ее сопровождал священник Григорий, который, очевидно, служил в киевском храме и проявил заботу о начале ее христианского просвещения. Труды иерархии и духовенства IX—X вв. были увенчаны мученической смертью двух варягов в Киеве в 983 г.⁴⁸ На месте их гибели св. князем Владимиром позднее был воздвигнут Десятинный храм. В процессе христианизации Руси храмы могли быть воздвигнуты и в других городах. В XX в. «археологам удалось обнаружить следы церкви Спаса в Новгороде на Розваже-улице, существовавшей до Крещения Руси»⁴⁹. В них совершалось Богослужение, прославлялась Живоначная Троица, происходили крещения обратившихся и уверовавших во Христа.

Раннее существование иерархии на Руси подтверждают Византийские нотиици⁵⁰ — перечни епархий Константинопольского Патриархата. На рубеже IX—X вв. византийский император Лев VI Мудрый (886—911) в «Уставе о митрополиях», содержащемся в нотиици 16, на 60-м месте называет митрополию под названием «Россия»⁵¹. Во время

⁴⁶ Лосева 2001. С. 88.

⁴⁷ Там же. С. 89.

⁴⁸ Пуцко В. Г. Киевские мученики-варяги // ВРХД 141. 1984. С. 178—98. Затем на месте их гибели был построен Десятинный храм.

⁴⁹ Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 210.

⁵⁰ В редакции А 13-й нотиици на 62-м месте упоминается митрополия «Великая Россия» с 11 кафедрами (Белгородская, Новгородская, Черниговская, Полоцкая, Владимирская, Переяславская, Суздальская, Туровская, Каневская, Смоленская, Галицкая): Notitia 13. № 62 (№№ 759, 760—770) (Darrouzès 1981. P. 367). В редакции S просто указывается «Россия» (Ρωσία). Ж. Даррузес отмечает, что «список русских епископов ... является самой древней кодификацией русских епископов в греческом источнике» (P. 151).

⁵¹ Leo Sap. Notitia 16. Αὐτὴ μὴτροπόλις 60 (Ἡ Ρωσία) (Darrouzès 1981. P. 387—389. P. 388). Согласно приложению № 1 Типографской летописи, «Россия» стоит на 61-м месте в списке митрополий, подчинявшихся Константинопольскому патриарху (ПСРЛ. Т. 24. Летопись по Типографскому списку. Пг., 1921. С. 233). Есть мне-

второго патриаршества святителя Фотия (877—886) русская епархия могла стать митрополией или архиепископией⁵². Направленного в это время на Русь иерарха, возможно, звали Михаилом. Дело в том, что в источниках, созданных после Крещения Руси при князе Владимире, первым митрополитом называется святитель Михаил, присланный патриархом Фотием⁵³. Это можно было бы объяснить тем, что в качестве основы повествования брались документы более раннего времени. Можно в таком случае предположить, что служение святителя Михаила было достаточно длительным и память о нем сохранялась в последующее время на Руси.

Очевидно, в 900-е гг. Киевская кафедра вдовствовала⁵⁴. В это время в Киеве княжил Олег, пришедший из Великого Новгорода. Можно думать, что князь Аскольд пал в результате сговора Олега с киевской языческой знатью, что одновременно свидетельствует о сложном начале становления христианства на Руси. На его могиле со временем был построен храм во имя святителя Николая. На судьбе христианства на Руси сказывалась политика князей в Киеве. Например, военные походы князя Святослава против Византии не способствовали укреплению и развитию русско-византийских церковных связей.

Таким образом, как с определенной долей вероятности считает А. Н. Сахаров, «860 год стал годом военного триумфа и первого в истории Древней Руси перемирия у стен Константинополя, завершившегося принятием внешнеполитического соглашения о “мире и любви” с Византийской империей, которое включало ряд конкретных статей, и в их числе условие о Крещении Руси, которое вступило в силу при Михаиле III — Фотии и продолжало действовать при Василии I —

ние, что указанная в нотиции императора Льва Русская митрополия была приписана позднее (О Митрополии Русской в конце IX века // Прибавления к ТСО. Ч. 9. М., 1850. С. 140—142).

⁵² Грюнберг, Кирпичев 2006. С. 847. Княживший в Киеве с 882 года Олег сказал: «...се буди мати градом русским» (ПСРА. Т. 1. Вып. 1. Повесть временных лет. ²Л., Стб. 23). Такой статус стольного города, лингвистически восходящий к греческому термину «митрополия», позволяет говорить о статусе Киевской епархии.

⁵³ См.: Устав князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных. I. Оленинская редакция. Л. 118 [2] // Щапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976. С. 15.

⁵⁴ Грюнберг, Кирпичев 2006. С. 848.

Игнатии»⁵⁵. А. В. Карташев пишет, что «неточно внесенный в текст Киевского летописного свода 862 год как год якобы основания Русского государства скорее оправдывается памятью духовенства и первых русских христиан о том, что в этом году начала свою историю первая русская епископия, а не династия и не государство»⁵⁶.

Начало проповеди христианства на Руси носило международный характер. «Не стоит забывать, что в эти самые годы и два других равно масштабных относительно Руси славянских государства — Болгария и Великая Моравия — приняли христианских пастырей»⁵⁷. В контексте византийских миссионерских усилий 862 г. А. В. Карташев говорит о хазарской миссии святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия⁵⁸. А. Н. Сахаров отмечает: «Вполне возможно, что определенное значение для христианизации Руси имела миссия Кирилла и Мефодия в Херсонес и их дальнейшая миссионерская деятельность в Причерноморье»⁵⁹. Необходимо также отметить следующее наблюдение митрополита Макария (Булгакова): «Польский историк Стредовский передает нам одно древнее сказание, что святые Кирилл и Мефодий, занимаясь сами обращением болгар и моравов, посылали от себя к другим окрестным славянам миссионеров и что при этом в Россию отправлен был некто Наврок»⁶⁰. Появление этого Наврока приходится на время деятельности иерархии, направленной на Русь из Константинополя. Важно, что тогдашний император Византии Василий Македонянин был славянином⁶¹.

⁵⁵ Сахаров 1980. С. 78.

⁵⁶ Карташев 1993. С. 92.

⁵⁷ Зубарь В. М., Павленко Ю. В. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси. Киев, 1988. С. 138.

⁵⁸ Карташев 1993. С. 75–92.

⁵⁹ Сахаров 1980. С. 77.

⁶⁰ Макарий (Булгаков), митр. 1994. С. 205–206. См. также: Платонов 1981. С. 135; Полонская Н. К вопросу о христианстве на Руси до Владимира // ЖМНП. Пг., 1917. № 9. С. 46.

⁶¹ Славянское происхождение Василия остается спорным. Согласно Продолжателю Феофана Василий был выходцем из древнего армянского рода (*Theoph. Contin. Chronogr. Ἱστορικὴ διήγησις τοῦ βίου καὶ τῶν πράξεων Βασιλείου τοῦ Ἀοιδίμου βασιλέως* 2. P. 212:19–21). Известно также, что он был родом из Хариуполя в окрестностях

Память о древних событиях начала христианства жила в народном сознании на Руси. В XVII в. в патриаршем окружении был создан «Летописный свод», в котором говорится о нескольких крещениях Руси, начиная с первого при апостоле Андрее⁶². Об этом же говорится и в «Густынской летописи», составленной в начале XVII в.⁶³. Известный митрополит Паисий (Лигарид), прибывший на Русь по приглашению патриарха Никона (1652—1658; † 1681) и сыгравший главную роль в его осуждении, был знаком с проповедями патриарха Фотия, произнесенными в связи с набегом руссов. В свою очередь через Лигарида проповеди стали известны в Европе⁶⁴.

Имя первого иерарха, епископа Алексия, почти утратилось к нашему времени, но память о патриархе Фотии, который благословил на миссионерский подвиг в Русской земле первого святителя, сохранялась в последующее время в русской истории⁶⁵. О Фотиевом Крещении мы знаем из греческих источников, о Владимиром — из русских, так как последнее оказалось вне поля зрения византийских историков. «Представление о том, что с тех пор в глазах византийцев Русь была страной христианской, входящей в византийское “содружество” христианских народов, стало в науке общераспространенным. Более того, нередко считается, что Византия “не заметила” Крещения Руси Владимиром»⁶⁶.

У истоков христианизации Руси в политическом отношении стоит военный поход на Константинополь Аскольда и Дира, а в литурги-

Адрианополя, фема которого в то время несколько уничтожительно называлась Македонией. Адонц считал, что славянином Василий мог быть в глазах арабов, также как и все жители Македонии. — *Ред.*

⁶² Чистякова Е. В., Богданов А. П. Да будет потомкам явлено... Очерки о русских историках второй половины XVII в. и их трудах. М., 1988. С. 65.

⁶³ Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008. С. 227.

⁶⁴ Ернштедт В. К. Выдержки Паисия Лигарида из бесед Патриарха Фотия; Куник А. А. О трех списках Фотиевых бесед 865 г. // Записки Императорской Академии наук. Серия 8. Вып. VII. № 8. СПб., 1906. С. 1—39, 1—45, 49—83.

⁶⁵ Платонов 1981. С. 136. Примеч. 1.

⁶⁶ Бибииков М. В. Когда была крещена Русь? (Взгляд из Византии) // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 2000. Вып. 5. С. 24—31, особо 26.

ческом — праздник Положения ризы Богоматери во Влахернском храме. Этот храм имел особую миссию в истории православной Руси. В этом храме славянин блаженный Андрей († 936; память 2 окт.) сподобился узреть Пречистую Деву, покрывающую Своим омофором молящихся. Это священное событие явилось исторической основой одного из первых русских праздников, который был посвящен Пречистой Деве. В Киево-Печерском патерике говорится, как Богоматерь, явившись в этом храме мастерам, направила их на Русь для построения Успенского собора в Киево-Печерской обители, вручив им мощи святых мучеников⁶⁷. «Вскоре после завершения строительства Успенского собора игумен Печерского монастыря Стефан ... покинул монастырь и основал новый — на окраине Киева, на Клове. Монастырь был назван Богородичным Влахернским — по Константинопольскому образцу»⁶⁸. Печерские постриженники, становясь архиереями, заботились в своих епархиях о храмостроительстве, подражая киево-печерскому образцу, восходящему к константинопольскому архитектурному оригиналу.

Труд историка сравним с усилием реставратора, который склеивает найденные археологом осколки древнего горшка, закрепляя их в нужном порядке и положении, залепляя при этом образующиеся лакуны. История — это отражение в источниках исторической действительности, а труд историка — это воссоздание из информационных крупиц целостной картины прошлого, с заполнением лакун умозрительными соображениями. Чем древнее события, тем больше выявляется лакун. Сведения о Фотиевом Крещении Руси мы черпаем из византийских документов, которые создавались в атмосфере неурядиц на патриаршем и императорском престолах Византии, что сказалось на объективности и на полноте исторических источников⁶⁹. Поэтому в данном слу-

⁶⁷ Абрамович Д. Киево-Печерский Патерик. Київ, 1991. С. 6.

⁶⁸ Раппопорт П. А. Зодчество Древней Руси. Л., 1986. С. 38. См. об этом: Высоцкий А. М. Церковь Богоматери Влахернской в Константинополе, ее отражения на Руси и византийско-русские архитектурные связи в домонгольскую эпоху // ВВ 64 (89). 2005. С. 211–224.

⁶⁹ Г. Г. Литаврин говорит, что Константин Багрянородный, «желая лишний раз прославить деда (Василия I), искажает ход событий, приписав ему заслугу крещения русов как апостольский неусыпный труд по спасению душ» (Литаврин 2000. С. 54).

чае мы сталкиваемся с дополнительными трудностями в осмыслении исторических событий того времени. В 2010 г. исполняется 1150 лет со дня набега руссов на Константинополь, следствием которого явилось прибытие первого православного иерарха в Киев, положившее начало христианизации Руси.

ЛИТЕРАТУРА

- Голубинский 1997* — *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Ч. 1. М., 1997.
- Грюнберг, Кирпичев 2006* — *Грюнберг П. Н., Кирпичев И. П.* К вопросу о начале Российской иерархии и Русской Церкви (и о некоторых проблемах древнерусской церковной истории) // История иерархии РПЦ: Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. М., 2006.
- Карташев 1993* — *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1993. Т. 1.
- Кузенков 2003* — *Кузенков П. В.* Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000 г. Проблемы источниковедения. М., 2003. С. 3–172.
- Летописца 1963* — Летописца на Константин Манаси: Фототипно издание на Ватиканския препис на среднобългарския перевод / Увод и бележки от *Иван Дуйчев*. София, 1963.
- Литаврин 2000* — *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX–XII вв.). СПб., 2000.
- Л[овягин] 1882* — *Л[овягин] Е.* Две беседы Святейшего Патриарха Константинопольского Фотия по случаю нашествия руссов на Константинополь // ХЧ. 1882. Сентябрь–октябрь. С. 414–434.
- Лосева 2001* — *Лосева О. В.* Русские Месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001.
- Макарий (Булгаков), митр. 1994* — *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. М., 1994. Кн. 1.
- Малето 2005* — *Малето Е. И.* Антология хождений русских путешественников. XII–XV вв.: Исследование, тексты, комментарии. М., 2005.

ОТДЕЛ II. ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ И ПУБЛИКАЦИИ

- Отрывок 1877 — Отрывок из путешествия епископа Порфирия Успенского в Афонские монастыри и скиты в 1846 г. О св. Кирилле, просветителе славян Моравских // ТКДА. Киев, 1877. Т. 4.
- Платонов 1891 — Платонов Н. В. Патриарх Фотий. М., 1891.
- Продолжатель Феофана 1992 — Продолжатель Феофана. Жизнеописания Византийских царей. СПб., 1992.
- Сахаров 1980 — Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси: IX — первая половина X в. М., 1980.
- Darrouzès 1981 — Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae / Texte critique, introduction, et notes par J. Darrouzès. Paris, 1981.
- Grumel 1936 — Grumel V. Les registes des actes du patriarcat de Constantinople. Vol. 1. Les actes des patriarches. Fasc. 2. Les registes de 715 à 1043. Romae, 1936 (Le patriarcat byzantin 1).

Д. В. САФОНОВ

ЕДИНОНАЧАЛИЕ И КОЛЛЕГИАЛЬНОСТЬ:
ИЗ ИСТОРИИ ВЫСШЕГО ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ
РУССКОЙ ЦЕРКВИ ОТ СВТ. ТИХОНА, ПАТРИАРХА
ВСЕРОССИЙСКОГО, ДО ПАТРИАРХА МОСКОВСКОГО
И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЯ I

ЧАСТЬ 2: ГОД 1925

(Продолжение)¹

1. МИТРОПОЛИТ ПЕТР (ПОЛЯНСКИЙ): ПУТЬ К
МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЬСТВУ

Основные этапы жизненного пути свт. Петра

Митрополит Петр (в миру — Петр Федорович Полянский) родился 28 июня 1862 г. в селе Сторожевое Коротояжского уезда Воронежской губернии в семье сельского священника — Федора Евграфовича Полянского. В 1879—1885 гг. обучался в Воронежской духовной семинарии. В 1885—1889 гг. служил псаломщиком в сельском храме. В 1888—1892 гг. обучался в Московской духовной академии, которую закончил со степенью кандидата богословия. Затем до 1896 г. проходил служение помощника инспектора МДА, работая над магистерской диссертацией на тему «Первое послание св. апостола Павла к Тимофею», которую защитил в 1897 г., будучи преподавателем в Эвенигородском духовном училище. Несмотря на совет ректора МДА архимандрита Антония (Храповицкого) отказался принимать монашеский постриг. В 1897 г. был назначен смотрителем в Жировицкое духовное училище. В этот период он познакомился с епископом Тихоном (Бел-

¹ Начало см.: БВ 8—9. 2008—2009. С. 275—355. При публикации архивных документов сохраняются орфография и пунктуация подлинника. Все дополнения, сделанные автором, помещены в квадратные скобки.

лавиным). В 1909 г. он был переведен в Учебный комитет при Святейшем Синоде. Исполнял в Комитете обязанности ревизора духовных учебных заведений. В 1916 г. он стал постоянно-присутствующим членом Учебного комитета, дослужился до действительного статского советника. В 1918 г. после закрытия всех духовных учебных заведений и упразднения Учебного комитета переехал в Москву и принял участие в Поместном Соборе. С 1918 г. — управляющий делами московской фабрики «Богатырь».

В 1920 г. по предложению патриарха Тихона принял монашество и священство от руки митрополита Сергия (Страгородского). Диаконскую хиротонию совершал епископ Иларион (Троицкий). 8 октября 1920 г. хиротонисан патриархом Тихоном во епископа Подольского, викария Московской епархии. В том же году был арестован ВЧК. Провел в заключении в Бутырской тюрьме 2 месяца, а затем был сослан в г. Великий Устюг. В конце сентября 1923 г. епископ Петр возвратился из ссылки в Москву. Его возвращение было связано с попытками ОГПУ найти более сговорчивого управляющего Московской епархией, чем архиепископ Иларион (Троицкий), занимавший эту должность с июля 1923 г. После ареста последнего в ноябре 1923 г., архиепископ Петр становится ближайшим помощником патриарха Тихона. В 1924 г. архиепископ Петр был возведен в сан митрополита Крутицкого. В начале 1924 г. против него началось следствие за отказ прекратить поминовение патриарха Тихона в Москве. В ГПУ имелись сведения, что в Москве митрополит Петр проживал по адресу: Армянский пер., д. 4, кв. 1².

*Проявления недовольства в отношении митрополита
Петра как управляющего Московской епархией*

Назначение архиепископа Петра на Крутицкую кафедру было встречено московским духовенством в целом благожелательно³. Его положение укрепилось, он стал не просто управляющим Московской епархией, а занял вторую после Патриаршей кафедру, формально за-

² ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 361.

³ Там же. Л. 385.

крепив за собой право управления Московской епархией. Обновленцы попытались сорвать это назначение, устроив в январе 1924 г. провокацию. Они направили делегацию московского духовенства, скрывшего свое обновленчество, к бывшему митрополиту Московскому Макарию (Невскому), который проживал в подмосковном Николо-Угрешском монастыре, с просьбой вновь принять митрополию (летом 1917 г. митрополит Макарий неканонично был сведен с кафедры по настоянию обер-прокурора В. Н. Львова), но свт. Макарий понял, кто перед ним, и не стал вступать в переговоры с обновленцами⁴.

Однако возвышение митрополита Петра вызвало недовольство ряда лиц из числа окружения патриарха Тихона, в частности главы Московского епархиального совета прот. Василия Виноградова⁵. В следственном деле патриарха Тихона имеется копия сообщения неизвестного лица: «В Донском монастыре высшую власть в Епархиальном совете опять занял проф. В. П. Виноградов. Недавно у него произошло серьезное столкновение с архиепископом Петром Полянским по вопросу о поминовении патриарха. Архиепископ Петр требовал, чтобы поминование продолжаться и поэтому распространил свое “разъяснение” к циркуляру Наркомюста № 264, за что т. Красиков привлек его к суду и дело [о] нем передал Прокурору. В. П. Виноградов в присутствии членов Епархиального Совета и посторонних лиц публично упрекал арх[иепископа] Петра в самодержавии и заявил, что “он не потерпит самодержавных архиереев”. Архиеп[ископ] Петр в свою очередь прямо указал ВИНОГРАДОВУ, что он может его сместить с должности Председателя Епархиального Совета, Виноградов ответил ему, что у него коротки руки. Есть серьезные основания ожидать ухода арх[иепископа] Петра от управления Епархией»⁶.

Из этого источника можно заключить, что митрополит Петр, начав управление Московской епархией в декабре 1923 г., стремился к единоначалию. Он также хотел выполнить волю патриарха Тихона, вы-

⁴ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 366.

⁵ Виноградов Василий Петрович, протопресвитер (23 марта 1885 г. — 24 октября 1968 г.). С 1917 г. — профессор МДА, в 1922 г. был рукоположен в сан священника патриархом Тихоном.

⁶ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 361.

сказанную в начале января 1924 г. на заседании в Донском монастыре, о сохранении поминовения его имени несмотря на циркуляр Наркомюста, запрещающий возношение имени главы Церкви. Возвращение прот. В. П. Виноградова к руководству МЕУ, которое произошло в начале января 1924 г., очевидно, было частью плана ОГПУ, направленного на децентрализацию церковного управления. Одновременно с этим Патриарх получил разрешение властей пользоваться патриаршей печатью. В сообщении из патриаршего окружения говорилось: «Тихону дана печать, что его очень радует»⁷. Деятельность В. П. Виноградова уже тогда многих наводила на мысль о его сотрудничестве с ОГПУ. 1 февраля 1924 г. источник ОГПУ сообщал: «В Донском м[онасты]ре происходят иной раз бурные сцены, при чем особую горячность проявляет прот. В. П. Виноградов, б[ывший] проф[ессор] Моск[освской] Дух[овной] Академии. Некоторые из его сотрудников убеждены в том, что В. П. Виноградов играет двойную игру[,] являясь одновременно и “агентом” ГПУ. Некоторые члены “МЕУ” делали попытки заявить Тихону, что работать с Виноградовым они не могут, вследствие грубости и бестактности, но Тихон будто бы сказал им, что удалить его он не в силах»⁸. С особым недоверием к прот. В. Виноградову относились в Даниловском монастыре: «Федоровская компания молодых ученых монахов держится как-то обособленно и особенно враждебно настроена против Вас. Петр. Виноградова и Архиеп[ископа] Серафима (Александрова)»⁹. Сотрудничество архиепископа Серафима с ГПУ, очевидное уже тогда, в настоящее время доказано документально¹⁰. То, что опасения архиереев-даниловцев были не напрасны, косвенно доказывает тот факт, что в годы Великой Отечественной войны прот. В. Виноградов стал агентом гестапо. Опубликованные в нынешнем году документы из Центрального архива ФСБ неопровержимо свидетельствуют, что он писал доносы в гестапо на митрополита Сергия (Воскресенского). Узнав об этом, митр. Сергий незадолго до трагической гибели устранил его от ректорства в семинарии и настоятельства в

⁷ Там же. Л. 366.

⁸ Там же. Л. 377.

⁹ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 5. Л. 105.

¹⁰ Архивы Кремля 1998. С. 470.

Свято-Духовом монастыре г. Риги, вступив в конфликт с немецкими властями. Сразу же после убийства митрополита немцы вернули Виноградову все его должности¹¹.

Понять личность прот. В. П. Виноградова важно для нашей темы в связи с тем, что историки часто цитируют его оценку митрополита Петра, данную в 1947 г. В письме епископу Иоанну (Шаховскому) он писал: «В утешение себе создают фантастический облик митр. Петра, окружая его ореолом примерной твердости в отношении Сов[етской] власти, несмотря на все “пытки”. Но увы — все это благочестивая фантазия. В действительности митр. Петр был очень милый, добрый и простой доступный человек, но крайне робкий и боязливый, дрожавший даже при одной мысли попасть в тюрьму и никогда не дерзавший в чем-либо противоречить требованиям Сов[етской] власти. И если он попал в тюрьму, то не за стойкость, а потому что при всем желании угодить Сов[етской] власти так, чтобы его не трогали, сделать этого не сумел. И никаких “пыток” он никогда не претерпевал, а только долгие годы жил в отдаленной ссылке. В церковных канонах он мало разбирался и с ними мало считался»¹².

Были и другие проявления непочтения к митрополиту Петру со стороны отдельных представителей духовенства. Об одном из них сообщается в следственном деле патриарха Тихона со слов очевидца (конец января 1924 г.): «В Епархиальном совете снова водворился мир после ссоры архиепископа Петра с проф. В. П. ВИНОГРАДОВЫМ: они вместе пили чай у игумена Исихия /ныне архимандрита/ и решили не спрашиваясь настоятеля Донского монастыря архимандрита Алексея Палицына, возвести игум[ена] Исихия в сан архимандрита. Архиепископ Петр оформил дело об этом возведении через Патриарший Синод и собрал подписи: патриарха, архиеп[ископа] Серафима, Тихона и свою. Затем понес журнал для подписей архимандриту Алексею. Тот не только не подписал акта награждения подчиненного ему игумена

¹¹ Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны / Сост. О. Ю. Васильева, И. И. Кудрявцев, Л. А. Лыкова. М., 2009. С. 128–130, 134–135, 326–331.

¹² Виноградов В. П., протопресв. Письмо епископу Иоанну (Шаховскому) // ЦИВ. 1998. № 1. С. 42.

Исихия, которое было совершено без его ведома, но изругал Петра самым неистовым способом, выгнал его вон из своей комнаты в буквальном смысле этого слова. Результатом этого скандала было официальное предложение Синода, сделанное через архиепископа Серафима Александрова, архимандриту Алексею — быть епископом Суздальским, викарием Владимирской епархии»¹³. Известно, что архимандрит Алексий от этого предложения отказался и был рукоположен только в 1926 г. митрополитом Сергием¹⁴. Некоторые представители духовенства, боявшиеся проявлять явное непослушание патриарху Тихону, делали это в отношении митрополита Петра. Осознание того, что перед ними человек, всего три-четыре года как принявший сан епископа практически сразу из мирян, смущало некоторых священнослужителей, что также проявилось в первые месяцы служения свт. Петра в качестве Местоблюстителя.

*Митрополит Петр в последние месяцы жизни
патриарха Тихона*

В декабре 1924 г. ОГПУ начало операцию по физическому устранению патриарха Тихона. Сделать это решено было так, чтобы его смерть выглядела максимально естественной. 9 декабря практически на глазах у Святейшего был убит его келейник и ближайший к нему человек Я. А. Полозов¹⁵. В этот же день был арестован и помещен в Бутырскую тюрьму архиепископ Феодор (Поздеевский)¹⁶, к которому Патриарх относился с большим уважением. В день убийства также был арестован второй ближайший к патриарху Тихону человек — эконом Святейшего, который обеспечивал весь быт и питание Патриарха, архимандрит Анемподист (Алексеев)¹⁷; он и ранее арестовывался ГПУ с целью давления на Патриарха. Вскоре он был выслан в Астрахань. В начале января 1925 г. Святейший вынужден был лечь в больницу,

¹³ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 367–368.

¹⁴ Ермаков П. Ю. Алексий (Палицын) // ПЭ. Т. 1. М., 2000. С. 670.

¹⁵ См. об этом: Сафонов 2005.

¹⁶ Новые материалы о преследованиях за веру в советской России / Сост. И. И. Осипова // ЦИВ. 1999. № 2–3. С. 173.

¹⁷ См. о нем: За Христа пострадавшие 1997. С. 89.

оказавшись полностью в руках врачей. Его постоянным «гостем» в больнице был Е. А. Тучков. В этих условиях Патриарх подписывает текст нового завещания о преемстве высшей церковной власти. Завещание патриарха Тихона, составленное 7 января 1925 г., должно было заменить прежнее, данное 6 декабря 1923 г. Пока патриарх Тихон находился в больнице, текущим церковным управлением в значительной мере занимался митрополит Петр. Так, документы, касающиеся польского вопроса, подписанные в феврале 1925 г., хранившиеся в архиве епископа Тихона (Шарапова), были подписаны именно им¹⁸.

Еще в конце 1924 г. Святейший Патриарх Тихон распорядился арендовать небольшой дом, который должен был стать пристанищем для возвращавшихся из ссылки архиереев. Небольшое двухэтажное деревянное здание было найдено в Сокольниках, на Ермаковской улице (д. 3/5), переименованной к 1924 году в улицу Короленко¹⁹. В дальнейшем митрополит Крутицкий Петр (Полянский) разместил здесь свою резиденцию. Здесь же разместилось и Епархиальное управление.

23 января, почувствовав себя лучше, Патриарх просит Тучкова о подыскании ему другого помещения и предлагает Богоявленский монастырь. Как мы указывали в предыдущем очерке, власти всячески вытесняли Патриарха из Донского монастыря. Е. А. Тучков вынес этот вопрос на заседание Антирелигиозной комиссии при ЦК РКП(б), которое состоялось 14 февраля. «Антирелигиозные мудрецы» всячески оттягивали решение вопроса. Официальное решение гласило: «Переезду Тихона в другое помещение не препятствовать с тем, чтобы последнее находилось в центре города»²⁰. На письме Патриарха Тучков написал: «Подальше», — имея, очевидно, в виду близость бывшего Богоявленского монастыря к Кремлю.

В условиях недавнего признания СССР со стороны западных стран и налаживания с ними торгово-экономических отношений проникновение информации о массовых репрессиях в отношении духовенства, тем более ее оглашение на Всеправославном соборе, который Констан-

¹⁸ Акты 1994. С. 351–357.

¹⁹ См.: Любартович В. Московские патриаршие и митрополичьи резиденции // ЖМП. 2003. № 7. С. 62–96.

²⁰ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 775. Л. 27.

тинопольский Патриархат предложил провести в мае 1925 г.²¹, было бы весьма нежелательно для руководства СССР. Следствие, которое вело ОГПУ, установило, что, даже находясь под присмотром нескольких агентов и осведомителей из ОГПУ, Патриарх общался с представителями иностранных держав и чуть было не передал им списки репрессированных епископов²².

В феврале 1925 г. Е. А. Тучков писал в докладе своему руководству: «Объединившись более или менее в СССР, тихоновщина ставит своей задачей соединение со своими заграничными отделами. В этих целях должны и послужить предстоящий в мае месяце 1925 г. Вселенский собор, созываемый в Палестине. Этот собор должен явит[ь]ся базой для новой антисоветской деятельности этой группы. На нем она намерена з[а]ручит[ь]ся содействием не только своих зарубежных отделов, но и Англии, имеющей определенной тенденции поддерживать антисоветскую деятельность, доказательства чему давались не раз»²³. Е. А. Тучков в своих докладах февраля-марта 1925 г. фактически указывает на то, что смерть Патриарха — единственный выход из положения. Так, предсказывая близкую смерть свт. Тихона, Е. А. Тучков в том же докладе писал: «Однако, в связи с болезнью довольно серьезной патриарха Тихона и возможной его смерти, положение тихоновщины может резко измениться к худшему, так как лишенная авторитетного руководящего лица, эта группа окажется состоящей из враждующих за власть больших и маленьких групп. Поэтому крупные деятели[-]тихоновцы уже сейчас охвачены сильным беспокойством, стремятся добит[ь]ся создания легального авторитетного руководящего органа, и вследствие этого более умеренную линию [sic!]...»²⁴.

Об этом он также писал в докладе от 15 февраля 1925 г.: «Вообще среди тихоновского епископата очень много весьма видных и активных черносотенных и белогвардейских деятелей, как среди духовенства, так и среди церковно-приходских советов. Такой личный состав тихоновской церкви определяет и ее общую политическую линию, которая

²¹ Скобей Г. Н. Всеправославный собор // ПЭ. Т. 9. М., 2005. С. 683.

²² Сафонов 2005. С. 237.

²³ Архивы Кремля 1998. С. 445.

²⁴ Там же. С. 445–446.

в последнее время приняла особенно резко выраженный антисоветский характер... Несмотря на значительную организованность этого течения, [для] его единства — имеется довольно серьезная угроза вследствие болезни Тихона, которая конечно, отразится на их общем положении. Тихоновцы поэтому всячески стремятся создать легальный церковный орган — синод, а отсюда, возможно, и ослабление их антисоветской линии»²⁵.

Таким образом, ОГПУ стремилось, устранив Патриарха, заменить его коллегиальным органом управления — Синодом, члены которого должны были назначаться с подачи властей. Только таким образом можно было поставить под контроль высшее церковное руководство. Одной из важных задач Е. А. Тучкова был окончательный разгром даниловской группы епископов и духовенства, но для этого нужны были доказательства их «контрреволюционной» деятельности.

В начале марта 1925 г. Е. А. Тучков докладывал руководству Секретного отдела ОГПУ об «агентурных разработках на монархистов, имеющихся в 6-м отделении СООГПУ»: «Группа правых церковников, подготовлявшаяся к новому антисоветскому выступлению церкви на Вселенском соборе. Участники в ней — патриарх Тихон, митрополит Полянский Петр, профессор церковник Попов, дочь б[ывшего] адмирала Невахович, баронесса Мейендорф, графиня Олсуфьева, б[ывший] секретарь Синода Гребинский, графиня Бобринская и др. Группа приготовила ряд материалов для антисоветского выступления на предстоящем в мае месяце в Иерусалиме соборе. Имела отношения шпионского характера с АРА²⁶ сами и с представителями Англии, которым передавала сведения о положении церкви в России, о репрессиях по отношению к духовенству, о состоянии религиозного фанатизма среди отсталых масс и т. д. В виду важности ударного характера группа ликвидирована. Следствие подтвердило все изложенное»²⁷.

Текст доклада Е. А. Тучкова в уточненной и отредактированной

²⁵ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 5. Л. 309–310.

²⁶ Американская администрация помощи (европейским странам, пострадавшим в первой мировой войне). В СССР действовала до июня 1923 г. Подробнее о деятельности АРА см.: *Иванова Е. В.* Святейший Патриарх Тихон и голод 1921–1922 гг. в России // БТ 41. 2007. С. 504–529.

²⁷ ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 4. Д. 372. Л. 294.

форме был включен в «Список агентурных разработок, ведущихся 6 отделением СООГПУ» от 17 марта 1925 г. Первой среди агентурных разработок названа: «Шпионская организация церковников. Замешаны: Тихон, митрополит Петр, архиепископ Федор, профессор церковник Попов и ряд других лиц из мирян и попов. Организация поставила целью собрать сведения о положении церкви в СССР и информировать заведомо недобросовестно за границу путем печатных и даже личных выступлений. Последние предполагались на предстоящем вселенском соборе. Дело заканчивается следственной разработкой»²⁸.

Связь митрополита Петра с вопросом о пересылаемых за границу списках духовенства не была доказана. На вопрос: «Посылали ли вы письмо митрополиту Петру с просьбой дать вам сведения о епископате?» — И. В. Попов на допросе в декабре 1924 г. ответил: «Да[,] посылал, но ответа не получил»²⁹. В конце апреля 1925 г. он был вновь допрошен, но никаких сведений, компрометирующих митрополита Петра, не дал. 27 апреля ему было предъявлено обвинение, а 19 июня Особое Совещание ОГПУ приговорило его к трем годам заключения на Соловках³⁰. По данным Е. А. Тучкова, которые он сообщал своему руководству в марте 1925 г., «не довольствуясь антисоветской деятельностью в пределах СССР, московские тихоновцы пытались перенести ее за границу путем участия на предстоящем Вселенском соборе[,] к чему велась соответствующая подготовка, путем сбора сведений о репрессиях[,] применяемых государством по отношению к церкви, систематизации этих сведений профессором Поповым и подготовке их к отправке за границу через Чехо-Словацкую миссию. В деле замешан ряд крупных церковников до Тихона включительно»³¹.

Митрополит Петр в докладах Е. А. Тучкова рассматривался как член «шпионской организации», которую якобы возглавлял патриарх Тихон. На завершающем этапе следствия, после допросов «членов шпионской организации» — арестованных в декабре 1925 г. архиепи-

²⁸ РГАСПИ. Ф. 76. Оп. 3. Д. 359. Л. 3 об.; Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы / Сост. О. Ю. Васильева. М., 1996. С. 164–166.

²⁹ *Дамаскин (Орловский)*, ил. 2005. Январь. С. 350.

³⁰ Там же. С. 352.

³¹ ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 4. Д. 372. Л. 48.

скопа Феодора (Поздеевского) и профессора И. В. Попова, 21 марта 1925 г. был впервые допрошен и сам Патриарх. К этому времени он уже вышел из больницы и совершал довольно частые богослужения в различных храмах Москвы. Обвинения, которые планировалось предъявить Патриарху, уже были выработаны Тучковым и отражены в цитированных выше докладах.

Патриарху вменялось в вину то, что он якобы «составлял сведения о репрессиях, применяемых Соввластью по отношению церковников, пользуясь сведениями из недостаточно верных источников, имел целью дискредитировать Соввласть». Это «преступление» якобы было «установлено следствием»³². Судить патриарха Тихона за шпионаж с вытекающим отсюда суровым приговором в условиях политики «религиозного нэпа», проводившейся в 1925 г., было нереально, но у ОГПУ имелись другие способы устранения неугодных лиц.

В 1925 г. практика тайных убийств в ОГПУ стала массовой, достаточно вспомнить убийство на операционном столе 31 октября 1925 г. М. В. Фрунзе, закамуфлированное под самоубийство устранение на Лубянке 7 мая 1925 г. Б. Савинкова. Сталин и ОГПУ шли на многое, тайно убивая своих врагов, пытаясь сохранить при этом свое реноме на Западе. Специалист в области чекистских спецопераций А. Г. Тепляков приводит такой пример. В ноябре 1925 г. М. Шнеерсон, глава контрразведывательного отдела одного из губернских представительств ОГПУ, направил одному из своих подчиненных записку: «Посылаю тебе мышьяк 25 грам[мов]. Им можно отравить 100–150 человек. Исходя из этого ты можешь соразмерить, сколько нужно на каждого человека»³³.

Настоятель московского храма Ильи Пророка в Обыденном переулке о. Александр Толгский, скончавшийся в 1962 г., сообщал следующее: «После признаний, сделанных мне во время исповеди одной из врачей больницы Бакунина, у меня нет ни малейших сомнений в том, что патриарх Тихон был отравлен»³⁴. А. Полозов, сын убитого

³² ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 23. Л. 15–15 об. Следственное дело 2000. С. 402.

³³ Тепляков А. Г. Процедура: исполнение смертных приговоров в 1920-х–1930-х годах. М., 2007. С. 80.

³⁴ Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты

9 декабря 1924 г. патриаршего келейника Якова Полозова, утверждал: «От людей, которые были близки к Патриарху, стало известно, что за несколько дней до смерти Святейшему, в связи с зубной болью, была введена (скорее всего умышленно) двойная доза лекарства, что ускорило его кончину». Медсестра, которая ввела лекарство, впоследствии покончила жизнь самоубийством³⁵. По свидетельству епископа Максима (Жижиленко), который в 1925 г., будучи доктором, общался с патриархом Тихоном, он был «несомненно отравлен»³⁶. В начале апреля «в состоянии Патриарха наступило постепенное улучшение. Он стал поговаривать, что пора ему выписаться из больницы»³⁷. В ночь на 8 апреля 1925 г. митрополит Петр был разбужен звонком из больницы Бакуниных, ему позвонили стражу после того, как сообщили о смерти Патриарха Е. Тучкову.

2. УТВЕРЖДЕНИЕ МИТРОПОЛИТА ПЕТРА МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЕМ ПАТРИАРШЕГО ПРЕСТОЛА

Митрополит Петр в первые дни после смерти патриарха Тихона

Митрополит Петр первым из церковных иерархов узнал о кончине Патриарха, на нем лежало бремя организации похорон. Он организовал перевозку тела Патриарха из больницы в Донской монастырь³⁸. В сводке агентурного наблюдения за Донским монастырем от 8 апреля 1925 г. говорится: «Среди публики ходят слухи, что арестован какой-то Петр»³⁹. Не исключено, что речь шла о митрополите Петре, который мог быть, скорее, не арестован, а приглашен на Лубянку для переговоров с Тучковым о своих дальнейших действиях. Последний не

(Материалы по истории Церкви. Кн. 9). М., 1996. С. 448.

³⁵ Полозов 2000. С. 322.

³⁶ Andreyev I. M. Russia's Catacomb Saints. Lives of the New Martyrs. Platina, Calif., 1982. P. 57.

³⁷ Москвичка. Свет России. Московские воспоминания. 1923–1927 // ЦИВ. М., 2002. № 9. С. 20.

³⁸ Там же.

³⁹ «Политических разговоров не замечено». 1996. С. 62.

мог не обусловить утверждение митрополита Петра Местоблюстителем рядом требований. 8 апреля ««сообщение ОГПУ о смерти Тихона (патриарха)» было доведено до сведения каждого в отдельности члена Политбюро»⁴⁰.

9 апреля митрополит Петр направил официальному главе советского государства М. И. Калинину записку о вступлении в права Местоблюстителя. «Вступая в управление Православной Русской Церковью[,] долгом почитаю, как гражданин СССР, препроводить Вам прилагаемую при сем копию акта от 7 января 1925 г., собственноручно написанного почившим первоиерархом Русской Православной Церкви Патриархом Тихоном, коим на случай его кончины Патриаршие права и обязанности переданы мне как Местоблюстителю Патриаршего места. Патриарший Местоблюститель Петр, митрополит Крутицкий»⁴¹. Письмо было направлено главе секретариата по делам культов при Председателе ВЦИК П. Г. Сидовичу, как явствует из пометы на бланке письма. Следует отметить, что митрополит Петр называл себя Местоблюстителем еще до архиерейского совещания, проходившего 12 апреля 1925 г. В наблюдательной сводке за Донским монастырем, составленной в ОГПУ 10 апреля, сообщалось, что, по слухам, «кандидатом на место Тихона намечают Кирилла⁴², который сослан в Соловки, т. к. они ждут его возвращения»⁴³. Таким образом, преемство митрополита Петра, по крайней мере для церковного народа, на этот момент не было очевидным; более того, ждали возвращения митрополита Кирилла. Это подтверждается и в рапорте уполномоченного ОГПУ по Замоскворецкому району, где указывалось: «Слышны были разговоры, что якобы хотят поставить на престол Кирилла»⁴⁴.

В наблюдательной сводке за 11 апреля отмечается: «В 10 ч. 30 мин. в монастырь приехал митрополит Петр, который выйдя из церкви по-

⁴⁰ Политбюро ЦК РКП(б) — ВКП(б). Повестки дня заседаний (1919—1952 гг.): Каталог: В 3 т. М.: РОССПЭН, 2001. Т. 1. С. 374.

⁴¹ Архивы Кремля 1998. С. 454.

⁴² Речь идет о митрополите Казанском Кирилле (Смирнове), который согласно завещанию свт. Тихона был определен первым кандидатом в Местоблюстители.

⁴³ «Политических разговоров не замечено». 1996. С. 64.

⁴⁴ Там же.

шел в квартиру “Тихона”»⁴⁵. Приезд митрополита Петра впервые был зафиксирован наружным наблюдением 8 апреля, когда он ночью или утром доставил тело Патриарха из больницы Бакуниных, а затем принял участие в панихиде по Патриарху. Письмо М. И. Калинину осталось неизвестным для архиереев, иначе на него обязательно были бы ссылки в полемике 1920-х годов.

В узкий круг епископов, перед которыми 8 или 9 апреля митрополит Петр обнародовал завещание Патриарха, вероятно, должны были войти члены неофициального Синода при патриархе Тихоне — митрополиты Серафим и Тихон, а также митрополит Сергей, который назначался первым членом Синода по проекту, направленному патриархом Тихоном Е. А. Тучкову 28 февраля 1925 г. Все эти митрополиты имели большой опыт отношений с властями и готовы были идти на определенные уступки.

Присутствие митрополита Сергия в этот момент в Москве подтверждается источниками. Биограф митрополита Сергия архимандрит Тихон (Затекин) пишет о том, что, находясь в Нижнем Новгороде и узнав о смерти Патриарха, «митрополит Сергей незамедлительно выехал в Москву на похороны Святейшего»⁴⁶. Однако служение митрополита Сергия во время панихиды через несколько часов после смерти Патриарха доказывает, что он уже находился в Москве накануне смерти Патриарха.

В «Обзоре», составленном в ОГПУ для высшего руководства страны в начале 1925 г., отмечалось: «Тихоновская церковь в последнее время особенно стремится выдвинуть свою идеологию в противовес коммунистической; как особенно интересный факт в этой области следует отметить марксистский кружок для попов и молодежи, организованный в г. Нижнем Новгороде митрополитом Сергием, ставящим своей задачей критику марксизма как учения в целом»⁴⁷. Это сообще-

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Рожденный на Земле Нижегородской: Патриарх Сергей / Авторский коллектив: архим. Тихон (Затекин), О. В. Дегтева. Нижний Новгород, 2007. С. 154 (в книге-альбоме впервые опубликовано множество уникальных фотографий из Церковно-археологического кабинета МДА).

⁴⁷ «Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922—1934 гг.). М., 2002. Т. 3. Ч. 1. С. 108.

ние основывалось на данных осведомителя ОГПУ, который 22 декабря 1924 г. сообщал: «Организован кружок духовенства, имеющий своей целью изучение апологетической литературы на предмет опровержения состоятельности марксизма как учения и борьбы с атеизмом»⁴⁸. Первое собрание состоялось на квартире прот. Михаила Пылаева 10 декабря 1924 г. На втором собрании 5 января 1925 г., на котором присутствовал митрополит Сергей, была заслушана лекция «Марксистский материализм» выпускника Санкт-Петербургского университета. Собрания, целью которых была выработка линии противостояния атеистической пропаганде, состоялись 15 января, 5 февраля, 26 февраля, на них также присутствовал митрополит Сергей⁴⁹. По данным иг. Дамаскина, вечером 26 февраля «все участники лекций были арестованы сотрудниками ОГПУ и заключены в Нижегородскую тюрьму»⁵⁰. Из текста иг. Дамаскина неясно, был ли арестован митрополит Сергей: исследователь приводит выдержки из допросов только прот. Михаила Пылаева. В следственном деле митрополита Сергея 1926—1927 гг.⁵¹ указаний на его арест в 1925 г. нет. Важно, что сотрудники нижегородского ОГПУ получали по этому делу указания Е. А. Тучкова из Москвы⁵². 27 марта все арестованные были освобождены.⁵³ Указание иг. Дамаскина на то, что 28 марта 1925 г. митрополит Сергей совершил в Нижнем Новгороде хиротонию епископа Онисима (Пылаева)⁵⁴, ошибочно, поскольку хиротония была совершена 28 марта 1926 г.⁵⁵ Прот. Михаил Пылаев, несмотря на серьезные обвинения, получил «—б», т. е. запрет на проживание в 6 крупнейших городах в течение 3 лет⁵⁶. Есть основания предположить, что такой приговор был частью определенного компромисса между митрополитом Сергием и властями. Сам митрополит не

⁴⁸ Дамаскин (Орловский), *иг.* 2005. Февраль. С. 270—271.

⁴⁹ Там же. С. 271.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ ЦА ФСБ. Д. Р-31639.

⁵² Дамаскин (Орловский), *иг.* 2005. Февраль. С. 272.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же. С. 273.

⁵⁵ Мальных А., *свящ.* 2009. С. 69 (со ссылкой на послужной список еп. Онисима от 23 июля 1926 г.).

⁵⁶ Дамаскин (Орловский), *иг.* 2005. Февраль. С. 273.

только не был репрессирован по этому делу, но и получил возможность выехать в Москву.

Вероятно, митрополит Сергей был среди тех четырех архиереев, которые, по свидетельству митрополита Агафангела, участвовали в подготовке одной из редакций «Завещательного послания»⁵⁷. Патриарх, как было показано нами, не подписывал «Завещательное послание»⁵⁸. Однако в последние дни его жизни ОГПУ усиленно пыталось заставить Патриарха подписать этот текст, для чего велась работа по выработке взаимоприемлемого текста.

8 апреля в Донском монастыре была совершена панихида по Патриарху. Очевидец событий вспоминал: «Посередине стояло голубое кресло, с правой стороны стоял Митрополит Петр Крутицкий, слева митрополит Сергей и еще два митрополита»⁵⁹. По свидетельству «Информационного бюллетеня» ВВЦС «М[итрополит] Сергей на панихиде, в день кончины Святейшего, поминал его таким образом: “Яко ты еси воскресение и живот и покой усопшего раба Твоего Патриарха Тихона”, он не нашел нужным возносить моления по обычной форме: “Усопшего раба Твоего Великого Господина и Отца Нашего Святейшего Патриарха Тихона”»⁶⁰. Явные враги митрополита Сергия могли и исказить его слова. Их негативное отношение к нему проявилось в следующих за цитируемыми словами из бюллетеня: «Никто столько вреда не сделал Святейшему при его жизни, как М[итрополит] Сергей[,] и при одном воспоминании о нем Святейший начинал дрожать»⁶¹. Подтверждения такому отношению свт. Тихона к митрополиту в других источниках не содержится.

Таким образом, утверждение Местоблюстительства свт. Петра узким составом архиереев следует отнести к 8 апреля. Очевидно, что власти торопили архиереев, ведь в случае широкого обсуждения этого вопроса в епископской среде могли возникнуть нестроения, кто-то мог предложить дожидаться митрополита Кирилла, срок ссылки которого

⁵⁷ Ради мира церковного 2006. С. 259.

⁵⁸ См.: Сафонов Д. В. К вопросу о подлинности «Завещательного послания» св. Патриарха Тихона // БВ 4. 2004. С. 265–311.

⁵⁹ Полозов 2000. С. 323.

⁶⁰ Информационный бюллетень 1928. С. 16–16 об.

⁶¹ Там же. Л. 16 об.

закончился, и т. д. Власти надеялись, что утвердившая митрополита Петра группа архиереев войдет в состав Синода, определяя дальнейшие действия митрополита Петра.

*Похороны патриарха Тихона и Архиерейское совещание
12 апреля 1925 г.*

12 апреля 1925 г. состоялись похороны патриарха Тихона и архиерейское совещание, признавшее митрополита Петра Местоблюстителем. Согласно объявлению, вывешенному в Донском монастыре 11 апреля, Литургия должна была начаться на следующий день, в воскресенье в 10 часов⁶². По данным наблюдавших агентов ГПУ, «служба продолжалась без перерыва 7 час[ов]»⁶³. В рапорте агента наружного наблюдения говорится: «В 17 ч. 30 мин. “Тихона” вынесли из церкви и стали носить вокруг церкви с молитвами. После чего его внесли в маленькую церковь, спустя некоторое время публика пошла из монастыря и к 19 ч[асам], осталось в монастыре около 200 чел., которые смотрели, где похоронили “Тихона”»⁶⁴. Таким образом, похороны закончились примерно к 19 часам.

На Литургии и погребении митрополит Петр был предстоящим архиереем, потому что он был утвержден Местоблюстителем до погребения. Он благословил народ после «Отче наш»⁶⁵. Он произнес слово памяти почившего Патриарха после причастия, начав так: «Я не могу говорить, слезы душат меня»⁶⁶. Он совершал каждение во время отпевания⁶⁷. Он следовал непосредственно за гробом при его переносе в Малый собор⁶⁸.

Вся организация похорон была возложена на епископа Бориса (Рукина). По воспоминаниям «ленинградского протоиерея Н.», присутствовавшего на похоронах, епископ Борис вместе с митрополитом

⁶² «Политических разговоров не замечено». 1996. С. 64.

⁶³ Там же. С. 67.

⁶⁴ Там же. С. 65–66.

⁶⁵ Акты 1994. С. 371.

⁶⁶ Там же. С. 372.

⁶⁷ Там же. С. 372.

⁶⁸ Там же. С. 378.

Петром доставил тело Патриарха из больницы Бакуниных в Донской монастырь⁶⁹. Он возглавил перенос тела в собор Донского монастыря⁷⁰ и следил за порядком во время похорон, на которых собралось несколько тысяч человек⁷¹. Особую роль епископа Бориса отмечали и сотрудники ОГПУ, наблюдавшие за похоронами: «...епископ Борис взошел на паперть и произнес речь, в которой указывал “о смерти нашего святейшего отца”, и призывал массу к большей сплоченности к церкви, и хранить заветы патриарха, и также объявил, что “мы хороним 11 патриарха”, а поэтому призывал к полному спокойствию и порядку, когда будет шествовать процессия с гробом»⁷². Более полно слова епископа Бориса привел в своих воспоминаниях один ленинградский протоиерей⁷³. Деятельность епископа Бориса была положительно оценена сотрудниками ОГПУ. Указанный уполномоченный Московского отдела ОГПУ писал: «Церковных служителей было около 200 ч[еловек], все в полном облачении, главную роль нес епископ Борис, порядок был образцовый... Шествие и служба закончились в 7 час. в полном спокойствии»⁷⁴.

Только после похорон, т. е. в восьмом часу вечера, архиереи отправились на обед, где митрополит Петр огласил заветательное распоряжение Патриарха. Состоялось то, что в официальной церковной историографии получило наименование «Архиерейское совещание Русской Православной Церкви 12 апреля 1925 г.»⁷⁵. По свидетельству очевидца, это собрание происходило в помещениях, которые ранее занимал в Донском монастыре патриарх Тихон: «...был восьмой час вечера. Народ стал расходиться. Разоблачившись, потянулось к выходу духовенство. Архипастыри отправились в патриаршую келью Святейшего, дабы исполнить его последнюю волю»⁷⁶. Окончательное утверждение Местоблюстителя произошло во время и после трапезы архиере-

⁶⁹ Там же. С. 369.

⁷⁰ Там же. С. 370.

⁷¹ Там же. С. 376.

⁷² «Политических разговоров не замечено». 1996. С. 67.

⁷³ Акты 1994. С. 376.

⁷⁴ «Политических разговоров не замечено». 1996. С. 67.

⁷⁵ Цыпин В., прот. 2001. С. 576–577.

⁷⁶ Акты 1994. С. 378.

ев: «Митрополит Петр, получивши избрание сначала от небольшой группы Епископов, после погребения Святейшего обратился уже за признанием и утверждением этого избрания ко всем семидесяти двум Архиереям, присутствовавшим на обеде, с просьбой об утверждении этого постановления»⁷⁷.

*Епископы, подписавшие акт о Местоблюстительстве
митрополита Петра*

Был составлен акт, удостоверенный сразу и позднее подписями нескольких десятков архиереев: митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского), митрополита Тверского Серафима (Александрова), Уральского Тихона (Оболенского), архиепископов Тамбовского Зиновия (Дроздова) и других⁷⁸. Первенство подписи митрополита Сергия означало признание его старейшим по хиротонии. Как мы видели, митрополит Сергей не включался патриархом Тихоном в состав Синода с 1922 г., но сразу же после смерти Патриарха он фактически признается вторым по чести архиереем после Местоблюстителя из числа епископов, остававшихся на свободе.

Митрополит Агафангел в беседе с одним из священников говорил, что епископы-участники Архиерейского совещания 12 апреля 1925 г. утвердили местоблюстителем митрополита Петра ради сохранения принципа Патриаршего единоначалия: «Вы знаете, как м[итрополит] Петр принял Местоблюстительство. Когда вскрыли завещание Патриарха, то епископы утвердили Петра, так как он сохраняет Патриаршество, хотя он был совсем не популярен»⁷⁹. Они отдавали себе отчет в том, что только принцип единого патриаршего управления может сохранить Церковь.

Очевидно, что шестьдесят подписей под копией акта из собрания М. Е. Губонина о вступлении митрополита Петра в должность Местоблюстителя не соответствует числу участников архиерейского совеща-

⁷⁷ Информационный бюллетень 1928. Л. 31 об.—32.

⁷⁸ Цыпин В., прот. 2001. С. 576.

⁷⁹ Ради мира церковного 2006. С. 259; «Интервью с митрополитом Агафангелом» // Вестник ПСТГУ. II: История Русской Православной Церкви. 2005. Вып. 1. С. 111.

ния. Например, имена архиепископа Григория и епископа Тихона, как видно из копии акта, принадлежавшего еп. Тихону, были вписаны им позже от руки⁸⁰. Логично было бы предположить, что на Архиерейском совещании последним поставил свою подпись епископ, которому было поручено руководить организацией всех мероприятий, — секретарь собора епископ Борис (Рукин). Его подпись стоит 43-й в числе подписавших документ архиереев. Остальные архиереи, чьи подписи оказались под актом, по-видимому, не находились в Москве 12 апреля 1925 г. и подписали акт в последующие месяцы 1925 г. О каждом из них необходимо сказать несколько слов:

1. Епископ Чебоксарский Симеон (Михайлов) находился в 1923—1926 гг. в ссылке в Вятке, управляя епархией⁸¹. Лишь в августе 1926 г. он был заменен епископом Виктором (Островидовым)⁸².

2. Архиепископ Псковский Николай (Покровский) в апреле 1925 г. находился в ссылке⁸³. Если бы он присутствовал 12 апреля, то его подпись как архиепископа оказалась бы в начале списка, то есть до подписей епископов.

3. Епископ Воткинский Иоанн (Братолюбов) находился в Воткинске. Незадолго до смерти Патриарха он приезжал в Москву для объяснений со Святейшим по поводу того, что проживал в одном доме с тремя монахинями, однако сказал Патриарху, что они живут отдельно. Узнав правду, Патриарх наложил резолюцию: «1 апреля 1925 г. Еп[ископ] Иоанн говорил, что монашки Тобольские живут в отдельной от Архиерея квартире. Теперь доносят, что они все время находятся в квартире епископа, что вносит соблазн в церковную жизнь! Если это так, то немедленно устранить это. Патриарх Тихон»⁸⁴. После этой ре-

⁸⁰ Акты 1994. С. 415.

⁸¹ Современники 2007. Т. 2. С. 435.

⁸² Очерки истории Вятской епархии (1657—2007): 350 лет Вятской епархии / Под общ. ред. митр. Вятского и Слободского Хрисанфа. Вятка, 2007. С. 409.

⁸³ Речи святителя Тихона, Патриарха Московского и всея России, при вручении жезла новопоставленным епископам / Публ. и примеч. И. И. Смоляковой // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2007. Вып. 2 (23). С. 99.

⁸⁴ Малых А., свящ. 2009. С. 67.

золюции епископ вынужден был перенести кафедру в другой собор и переехать, но монашек при себе сохранил. Так как указание Патриарха он не выполнил, с этим вопросом пришлось разбираться уже свт. Петру⁸⁵. Вероятно, эта скандальная история стала одной из причин отказа епископа Иоанна от приезда в Москву, что было бы сопряжено и с другими трудностями.

4. Единоверческий епископ Осинский, викарий Пермской епархии Петр (Гасилов) находился у себя на Урале⁸⁶.

5. Епископ Ставропольский Иннокентий (Летяев), вероятно, в апреле 1925 г. находился в Ставрополе. В списке проживавших в Москве на 1 февраля 1924 г. архиереев его имя указано⁸⁷. Однако в марте того же года Е. А. Тучков получил письмо из контрразведывательного отдела ОГПУ, в котором говорилось, что епископ, несмотря на то что выслан в Москву, собирается выехать в Ставрополь, направив туда указ⁸⁸. Во всяком случае, в списке архиереев, проживавших в Москве на ноябрь 1924 г., составленном Е. А. Тучковым, он отсутствовал⁸⁹.

6. Епископ Керченский Александр (Раевский) проживал в Одессе. В докладе Елисаветградского епископа Онуфрия (Гагальюка) митрополиту Петру говорилось, что его направил сюда патриарх Тихон 26 июня 1924 г. в качестве помощника по управлению Херсоно-Одесской епархией⁹⁰.

7. Епископ Ульяновский (Симбирский) Виссарион (Зорин (Зорнин)), по всей видимости, находился в Ульяновске⁹¹.

8. Епископ Переяславский Дамиан (Воскресенский) находился в ссылке, к которой был приговорен 23 февраля 1923 г., в Туркмении.

⁸⁵ Там же. С. 68.

⁸⁶ См.: *Лавринов В., свящ.* Единоверие на Урале (к 200-летию учреждения) // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. Материалы. 2000 г. М., ПСТБИ, 2001. С. 190–194.

⁸⁷ ЦА ФСБ Д. Н-1780. Т. 4. Л. 412.

⁸⁸ Там же. Л. 406.

⁸⁹ ЦА ФСБ Д. Н-1780. Т. 5. Л. 166–167. Опубл.: Исторический архив 1997. № 5–6. С. 153.

⁹⁰ Лубенский раскол и «иоанникиевщина» в документах Патриаршей канцелярии // ВЦИ. 2008. № 1 (9). С. 74.

⁹¹ *Бовкало А. А., Васильева Н. Ю., Липаков Е. В.* Виссарион (Зорнин) // ПЭ. Т. 8. М., 2004. С. 546.

По возвращении из ссылки в ноябре 1925 г. он был назначен временно управляющим Владимирской епархией⁹².

9. Епископ Серпуховский Алексей (Готовцев) значится в списке проживавших в Москве архиереев на ноябрь 1924 г.⁹³. Он не был на погребении Патриарха, как и близкий к нему епископ Арсений (Жадовский), бывший еп. Серпуховский. Свою подпись под актом епископ Алексей поставил не позднее августа 1925 г., когда был арестован и помещен в Бутырскую тюрьму⁹⁴.

10. Епископ Иринарх (Синеоков), как следует из его письма митрополиту Петру от 27 июня 1925 г., проживал в г. Сычевка Смоленской епархии и епархией не управлял. Подписание им акта предшествовало его назначению на Великоустюжскую епархию, которое последовало в тот же день, 27 июня 1925 г., когда епископ Иринарх побывал в резиденции митрополита Петра в Сокольниках. Согласно подписи епископа Иринарха, указ он получил 27 июня в день его подписания, следовательно находился в этот момент в Москве⁹⁵.

11. Епископ Вольский Григорий (Козырев) в 1925 г. получил назначение быть епископом Вольским, викарием Саратовской епархии⁹⁶. Очевидно, непосредственно перед своим появлением в Вольске он побывал в Москве, получив назначение и подписав акт. Эти события можно датировать серединой июля, так как 22 июля его приезд прокомментировала вольская газета «Луч правды».

12. Епископ Дмитровский Серафим (Звездинский) только 26 апреля 1925 г. выехал из места ссылки в Дмитров⁹⁷. Его длительный путь в Москву подробно описан в воспоминаниях его духовных дочерей монахинь Иоанны и Анны⁹⁸.

⁹² Ряздорский А. И. Дамиан (Воскресенский) // ПЭ. Т. 13. М., 2006. С. 707.

⁹³ ЦА ФСБ Д. Н-1780. Т. 5. Л. 166; Следственное дело 2000. С. 386.

⁹⁴ За Христа пострадавшие. 1997. С. 59; Алексей (Готовцев) // ПЭ. Т. 1. М., 2000. С. 664.

⁹⁵ Документы Патриаршей канцелярии 1925–1926 гг. // ВЦИ. 2006. № 1. С. 58.

⁹⁶ Матисон А. В. Григорий (Козырев) // ПЭ. Т. 12. М., 2006. С. 575; Воробьев М., свящ. Вольское викариатство // ПЭ. Т. 9. М., 2005. С. 273.

⁹⁷ «Молю о тех, кого Ты дал мне...»: Владыка Серафим (Звездинский) в воспоминаниях духовной дочери, схимонахини Иоанны (Анны Сергеевны Патрикеевой) / Сост. Т. С. Ануфриева-Мирлас. М.: Даниловский благовестник, 1999. С. 61.

⁹⁸ Там же. С. 61–64.

13. Епископ Прикаспийский Арсений (Соколовский), будучи рукоположен в сентябре 1924 г., в том же месяце, по данным ОГПУ, собиравшись выехать в свою епархию. Тогда же побывал на приеме у Л. Б. Каменева⁹⁹, после чего ОГПУ не могло не выслать его из Москвы.

14. Епископ Мосальский Феодор (Маковицкий (Маковецкий)) находился в ссылке, где и умер 12 ноября 1925 г.¹⁰⁰, хотя в 1925 г. он ненадолго был освобожден и подписал акт, что произошло летом 1925 г.

15. Епископ Петропавловский, викарий Омской епархии Алексий (Буй) в марте 1924 г. прибыл в Омск и приступил к управлению епархией¹⁰¹. В июне 1925 г. он получил назначение на Свердловскую кафедру¹⁰², с чем связан его приезд к митрополиту Петру, когда он, очевидно, и поставил свою подпись под актом.

16. Архиепископ Григорий (Яцковский) с января 1923 г. находился в тюрьмах и был освобожден 21 июля 1925 г.¹⁰³, после чего побывал в Москве, где подписал акт.

17. Епископ Тихон (Шарапов) согласно анкете, заполненной им при аресте, 3 апреля 1925 г. был выслан из Москвы, где находился с января 1925 г., и выехал в Гомель¹⁰⁴. Здесь в мае 1925 г. он был арестован местным отделом ОГПУ, а затем отпущен. 30 ноября 1925 г. он был арестован в Москве и показал на допросе в тот же день, что он делал «месяц тому назад (приблизительно) доклад митрополиту Петру»¹⁰⁵. Таким образом, в октябре он был у митрополита Петра, вероятно, тогда же он и подписал акт. Копия, сохранившаяся в собрании М. Е. Губонина, была выдана епископу Тихону после того, как он поставил свою подпись в акте, хранившемся в резиденции митрополита Петра.

⁹⁹ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. Л. 414.

¹⁰⁰ Современники 2007. Т. 2. С. 708.

¹⁰¹ Коголь Т. Н. Русская Православная церковь и государство 1917–1927 гг. (на материалах Западной Сибири): Дисс. канд. ист. наук. Томск, 1995. С. 141.

¹⁰² Лавринов В., прот. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 44.

¹⁰³ Каплин П. В., Васильева Н. Ю. Григорий (Яцковский) // ПЭ. Т. 13. М., 2006. С. 599.

¹⁰⁴ ЦА ФСБ. Д. Н-3677. Т. 5. Л. 11.

¹⁰⁵ Там же. Т. 4. Л. 72.

Если сравнить с губонинской копией акта копию, которая находится в следственном деле патриарха Тихона¹⁰⁶ и опубликована в издании материалов этого дела¹⁰⁷, то можно убедиться, что имена 43 архиереев, до имени епископа Бориса включительно, совпадают, а последующие имена — другие. Эта копия отражает другую редакцию акта, протографом которой также является подлинный акт от 12 апреля 1925 г.

Укажем архиереев, имена которых значатся в этой копии акта после подписи епископа Бориса (Рукина):

1. Тихон (Русинов), епископ Усть-Медведицкий, викарий Донской епархии, в 1922 г. был рукоположен обновленцами во епископа Царицынского, а после покаяния 17 апреля 1924 г. заново рукоположен православными епископами. Он управлял Царицынской епархией до конца 1925 г., когда примкнул к григорианскому расколу¹⁰⁸.

2. Епископ Августин (Беляев) в 1925 г. управлял Иваново-Вознесенской кафедрой. В 1924 году епископ Августин дважды арестовывался, 8 августа 1924 г. был освобожден¹⁰⁹. В 1926 году он был арестован в г. Иваново-Вознесенске и осужден к трем годам ссылки в Среднюю Азию¹¹⁰.

3. Архиепископ Серафим (Самойлович) в 1925 г. управлял Ярославской епархией в связи со ссылкой митр. Агафангела (Преображенского).

4. Епископ Павловский Александр (Похвалинский) помогал митрополиту Сергию, будучи викарием Нижегородской епархии.

5. Епископ Старицкий, викарий Тверской епархии Петр (Зверев) в 1925 г. приехал в Москву после ссылки. И. М. Картавцева вспоминала: «В 1925 г. окончился срок высылки вл[адыки] Петра, и он приехал в Москву и жил в квартире своего брата на Новой Басманной»¹¹¹.

¹⁰⁶ ЦА ФСБ. Д. Н-3677. Т. 5. Л. 235–235 об.

¹⁰⁷ Следственное дело 2000. С. 414–416.

¹⁰⁸ Документы Патриаршей канцелярии 1925–1926 гг. // ВЦИ. 2006. № 2. С. 106.

¹⁰⁹ Дамаскин (Орловский), иг. Августин (Беляев) // ПЭ. Т. 1. М., 2000. С. 109.

¹¹⁰ Федотов А. А. Ивановская епархия Русской Православной Церкви в 1918–1998 гг.: внутрицерковная жизнь и взаимоотношения с государством. Иваново, 1999. С. 123.

¹¹¹ Воспоминания И. М. Картавцевой об архиепископе священномученике Петре (Звереве) / Публ. А. В. Маштафарова // ВЦИ. 2008. № 3 (11). С. 162.

Когда она приехала в Москву в мае 1925 г., то смогла встретиться с епископом, который к этому времени был назначен управляющим Московской епархией¹¹².

6. Епископ Ладожский Иннокентий (Тихонов) в марте 1925 г. был освобожден из ссылки, которую отбывал в Туркестане¹¹³, вернулся в Ленинград, входил в Епископский совет, управлявший епархией.

7. «Николай еп[ископ] из Ленинграда»¹¹⁴ — имеется в виду епископ Петергофский Николай (Ярушевич).

8. «Еп[ископ] Чебоксарский»¹¹⁵ — епископ Симеон (Михайлов), с имени которого начинается список после имени еп. Бориса в рассмотренной выше редакции акта.

Обе указанные копии акта были заверены рукой митрополита Петра и печатью патриарха Тихона, однако имеются небольшие различия и в тексте, и в подписи. Так, в губонинской копии слова «Патриарший Местоблюститель» напечатаны, а во втором случае — написаны рукой митрополита Петра, что говорит о более раннем происхождении последнего текста.

В канцелярии митрополита Петра делались копии с подлинного акта, в которые включались имена подписавших его архиереев и которые вручались каждому последующему епископу, поставившему свою подпись под актом. Копия акта из следственного дела, судя по тому, что оказалась в пятом томе дела патриарха Тихона, который представляет из себя дело с материалами 6 отделения СО ОГПУ «Донской монастырь», была добыта сотрудниками отделения, т. е. передана в ОГПУ кем-то из архиереев, сотрудничавших с этим ведомством, или была изъята. Это произошло не позднее июня 1925 г., когда дело против патриарха Тихона было прекращено и сдано в архив.

К моменту, когда копия акта, сохранившаяся в следственном деле, попала в ОГПУ, было известно, что согласились подписать акт епископы Николай (Ярушевич) и Симеон (Михайлов), поэтому в конце списка было дописано: «Николай еп[ископ] из Ленинграда, еп[ископ]

¹¹² Там же.

¹¹³ За Христа пострадавшие. 1997. С. 500.

¹¹⁴ Вписано от руки.

¹¹⁵ Вписано от руки.

Чебоксарский». Епископ Петергофский Николай (Ярушевич) с февраля 1923 г. находился в трехгодичной ссылке в Коми, откуда вернулся в Петергоф только 6 марта 1926 г.¹¹⁶

В мае 1925 г. ОГПУ была перехвачена именно копия акта, содержащая имена епископов, подписавших его за пределами Москвы; после этого, вероятно, пополнение этого списка прекратилось. Эта копия акта имеет более раннее происхождение, чем копия из архива М. Е. Губонина, так как ее подписали архиереи, находившиеся в апреле 1925 г. на свободе, но не успевшие к похоронам Патриарха приехать в Москву. Так, епископ Петр (Зверев) в мае 1925 г. уже исполнял обязанности управляющего делами Московской епархии, и к этому времени он подписал акт. Архиереи, имена которых стоят после имени епископа Бориса в губонинской копии акта, подписали его, вероятно, позднее — летом-осенью 1925 г.

Таким образом, по нашему мнению, всего в день избрания митрополита Петра соответствующий акт подписали 43 епископа. Остальные архиереи подписывали акт в последующие месяцы. Порядок имен в обеих редакциях после имени епископа Бориса соответствует времени подписания.

Нельзя, однако, утверждать, что имя епископа Тихона было в акте последним. М. Е. Губонин имел копию акта, выданную самому епископу Тихону; в дальнейшем, вплоть до ареста митр. Петра, и другие епископы могли продолжать ставить в канцелярии митрополита Петра свои подписи под актом и получать на руки заверенные копии, которые до сих пор не выявлены.

Игумен Дамаскин (Орловский) без ссылки на источник указывает, что Собор, избравший митрополита Петра, состоял из сорока пяти архиереев¹¹⁷. По нашему мнению, это число соответствует общему числу участников отпевания Патриарха. Как указано выше, акт подписали 43 архиерея, а также сам митрополит Петр. Архиепископ Иоанникий

¹¹⁶ Сурков С. А. Духовный центр Петергофа (история и современность Петергофского Петропавловского собора). СПб., 2005. С. 40–43.

¹¹⁷ Дамаскин (Орловский), иером. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 2. Тверь, 1996. С. 346.

(Соколовский) присутствовал на погребении, но не подписал акт, о причинах этого речь пойдет в следующей части публикации. Это только часть епископата Патриаршей Церкви, который на 1 июня 1926 г., по данным 6 отделения СО ОГПУ, насчитывал около 300 архиереев¹¹⁸.

Протоиерей Николай Люперольский в написанной им и изданной типографским способом в 1928 году записке «Митрополит Сергей Страгородский — законный каноничный Заместитель Патриаршего Местоблюстителя» говорил о том, что на погребении присутствовало 37 епископов¹¹⁹. Эту цифру приводил в своих работах и митр. Иоанн (Снычев)¹²⁰. Расхождение, вероятно, обусловлено тем, что могли быть архиереи, не присутствовавшие на похоронах, но бывшие на архиерейском совещании.

*Мнения о законности утверждения митрополита
Петра Местоблюстителем*

Как известно, в завещании патриарха Тихона были указаны три имени — митрополиты Кирилл (Смирнов), Агафангел (Преображенский) и Петр (Полянский)¹²¹. Митрополиты Кирилл и Агафангел находились в ссылках, ОГПУ не давало им возможности прибыть в Москву. Единственным кандидатом, который мог немедленно вступить в обязанности Местоблюстителя, был митрополит Петр. Назначая сразу трех кандидатов, патриарх Тихон отдавал окончательное решение Божию Промыслу — тот, кто волей Божией будет на свободе, тот и будет Местоблюстителем. Если в византийской практике выбор из трех архиереев-кандидатов осуществлял император, то в советских условиях орудием Промысла Божия, как ни парадоксально, оказались представители советской власти. Архиерейское совещание, выполняя волю Патриарха, утвердило того, кто волей Божией оказался на свободе, т. е. митрополита Петра. Признание митрополита Петра 43 архиереями 12 апреля 1925 г. не носило характер соборного избрания, тем более что он был утвержден Местоблюстителем ранее, узким составом архиереев.

¹¹⁸ ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 4. Д. 372. Л. 354.

¹¹⁹ Акты 1994. С. 623.

¹²⁰ Иоанн (Снычев), митр. Стояние в вере. СПб., 1997. С. 66.

¹²¹ Архивы Кремля. Кн. 2. С. 441.

Прот. В. Цыпин считает, что Архиерейское совещание «в известной степени придает поставлению митр. Петра Патриаршим Местоблюстителем характер соборного избрания, хотя, конечно, лишь отчасти. Все-таки это не был полноценный Архиерейский Собор, поскольку Совещание, на котором присутствовало меньшинство российского епископата, не соответствовало каноническим характеристикам Собора. Архиерейское совещание не усвоило себе власти избирать Местоблюстителя и тем более Патриарха, а только подтвердило правомочность завещательного распоряжения почившего Патриарха, санкционировав переход полномочий Предстоятеля к одному из архипастырей, назначенных свт. Тихоном»¹²².

Приход святителя Петра к Местоблюстителству был частью компромисса с властью, платой за который со стороны митрополита, по замыслу властей, являлось четкое и неукоснительное проведение в жизнь «Завещательного послания» — прежде всего, осуждение заграничной части духовенства, а также борьба с антисоветскими проявлениями в церковной среде, на что впоследствии, после издания «Декларации», вынужден был пойти митрополит Сергей (Страгородский).

Не для всех архиереев утверждение митрополита Петра было очевидным. Писавший о Церкви в СССР зарубежный историк И. М. Андреевский, издававшийся под псевдонимом Андреев, в кратком обзоре истории Русской Церкви упоминает о том, что «завещание патриарха с назначением себе преемником» митр. Петра «вызвало вполне законное смущение Епископата»¹²³.

Митрополит Кирилл, также ради сохранения принципа Патриаршего управления, признал митрополита Петра, но недоумевал по поводу того, почему архиереи не могли дождаться его возвращения из ссылки. Согласно его показаниям, из-за начавшейся весенней распутицы и отсутствия водного транспорта в течение месяца он не мог выехать из места поселения в Усть-Сысольск, где ему «стало известно, что местоблюстителем патриаршего престола стал м[итрополит] Петр, так как ни меня, ни м[итрополита] Агафангела при смерти Патриарха в

¹²² Цыпин В., прот. 2001. С. 576–577.

¹²³ Андреев И. А. Краткий обзор истории Русской Церкви от революции до наших дней. Джорданвилль, 1951. С. 48.

Москве не оказалось». При этом митр. Кирилл не понимал, почему он сам не был утвержден Местоблюстителем: «Хотя для меня остается и сейчас непонятным, почему отсутствие в Москве могло быть препятствием к исполнению обязанностей патриаршего местоблюстителя. Раз епископами, бывшими в Москве при погребении Патриарха, местоблюстительство было возложено на м[итрополита] Петра, то я с любовью признал это для себя обязательным, до сих пор мыслю себя в каноническом и молитвенном с ним общении как с первым епископом страны»¹²⁴. Не только для митрополита Кирилла, но и для некоторых других архиереев необходимость утверждения именно митрополита Петра в обход первых двух кандидатов была не очевидна.

В григорианском «Информационном бюллетене» говорилось: «К завещанию Патриарха по церковным определениям можно было отнестись так. Митрополита Ярославского Агафангела Священный Собор Российской Православной Церкви 1917–18 гг. в изъятие правил сам выбрал заранее в Местоблюстители Патриаршего Престола[,] и Святейший Патриарх, естественно, мог указать для этого звания только одного Митрополита Агафангела. Из уважения к Поместному Собору все те, кто собрался у гроба Святейшего, конечно[,] должны были признать его в звании Патриаршего Местоблюстителя. На две другие кандидатуры нужно было смотреть только как на рекомендации, не имеющие силы обязательности для собравшихся. Но начинать нужно было не с этого. По определениям Собора 1917–18 [г]г. от 8-го Июля 1918 г. Патриаршего Местоблюстителя избирает Священный Синод и Высший Церковный Совет»¹²⁵. В послании от 27 сентября 1927 г. к духовенству г. Сызрани григорианская «группа священников» указывала: «Епископы, собравшиеся на его погребение, на особом совещании избрали Патриаршим Местоблюстителем Крутицкого Митрополита Петра, но совершенно упустили из виду и не избрали ни Синода, ни ВЦС, вследствие чего Митрополит Петр, ставши во

¹²⁴ Архив УФСБ по г. Красноярску. Д. П-17429. Л. 37–38; Опубл.: «Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...»: Из материалов следственного дела священно-мученика митрополита Кирилла Казанского (1930) / Публ. и примеч. Н. А. Кривошевой и А. В. Мазырина // Богословский сборник. Вып. 8. М., 2001. С. 337–338.

¹²⁵ Информационный бюллетень 1928. Л. 30 об.

главе управления Церкви, решительно отказался организовать Синод и ВЦС, заявив, что он будет управлять единолично»¹²⁶.

Григориане предлагали продиктованное властями возвращение к чисто синодальному управлению в Церкви, как это было сделано у обновленцев: «Местоблюстителем, как мы уже сказали, мог быть признан избранный Собором 1917–18 г. и указанный Его Святейшеством Митрополит Ярославский Агафангел. Но Митрополит Агафангел фактически не мог вступить в отправление обязанностей. В том случае, если бы был Синод, наличное Присутствие Митрополита Агафангела оказалось бы не столь необходимым. Так как Патриарх и Местоблюститель никогда не являлись единоличными правителями, а мыслились только председателями Синода и Высшего Церковного Совета, то Митрополита Агафангела в данном случае мог свободно заменить, на общих основаниях, старейший член Синода»¹²⁷.

Аналогичного мнения придерживался и епископ Андрей (Ухтомский), который в 1926 г. писал в первой части «Истории моего старообрядчества»: «Но в избрании митрополита Крутицкого было нарушено не только указанное церковное правило, но и воля самого Патриарха Тихона, ибо в завещании Патриарха Тихона до митр[ополита] Петра стоят еще два имени: митр[ополит] Кирилл и митр[ополит] Агафангел. Почему же третий — Крутицкий — предпочтен первых двум? И кто предпочел, и кто его насильственно навязал всей нашей “стране”, как “первого епископа”? Да, наша страна есть страна неограниченных возможностей и великих, страшных грехов вообще и подлогов в частности. Митр[ополит] Петр очень удобен для всей той анонимной компании, которая его избрала и посадила на место “первого епископа”. Вот разгадка всех загадок»¹²⁸. В своих ответах, данных на собрании благочинных Уфимской епархии 3 июля 1926 г., епископ Андрей разъяснял относительно свт. Петра: «Буду отвечать прямо: я не считаю митрополита Петра Крутицкого способным понимать церковную жизнь;

¹²⁶ Разное из времени возникновения обновленчества. Б. г., б. м. Машинопись. Библиотека МДА. С. 145.

¹²⁷ Информационный бюллетень 1928. Л. 30 об.—31 об.

¹²⁸ Андрей (Ухтомский), еп. История моего старообрядчества. Ч. 1. Уфа, 1926. Машинопись. Библиотека МДА. С. 58.

это человек, который попал в монахи “по сокращению” на советской службе и способен церковную жизнь только путать. Это я предчувствовал весной 1925 года, и мое предчувствие оправдалось, — он запутал все до невозможности <...> Я очень твердо знаю свои канонические обязанности, чтобы не забыть своих прав оберегать свою паству от всякого недостойного “епископата” и от всяких темных сил, рыхляющих наше духовное стадо. Кроме этих соображений, я, в силу 76 Апост[ольского] правила и 23 правила Антиох[ийского] Собора, не могу признать передачи управления всею Русскою Церковью по каким-то тайным духовным завещаниям. Эта игра в завещания совсем неканонична»¹²⁹.

Таким образом, как и в прежние годы, принципу Патриаршества противопоставлялась мнимая «соборность», постановления Собора 1917–1918 гг., следование которым в тех условиях означало бы подчинение высшего церковного управления воле ОГПУ, которое так хорошо умело манипулировать коллегиальными органами. Митрополит Сергей вообще предлагал игнорировать понятие «Местоблюститель», указав на решения Собора 1917–1918 гг.: «Дело в том, — писал митр. Сергей митрополиту Кириллу в первом письме от 18 сентября 1929 г., — что с титулом “Заместитель” произошло у нас то же, что и с титулом “Патриарший Местоблюститель”. В завещании Святейшего Патриарха говорится только о переходе патриарших прав и обязанностей, и уже сам Владыка — митрополит Петр решил именоваться “Патриаршим Местоблюстителем”, по букве же завещания, его титул должен бы быть: “Исполняющий обязанности Патриарха”»¹³⁰.

(Продолжение следует)

¹²⁹ Зеленогорский М. Л. Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (князя Ухтомского). М., 1991. С. 194.

¹³⁰ Акты 1994. С. 645.

ЛИТЕРАТУРА

- Акты 1994 — Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994.
- Архивы Кремля 1998 — Архивы Кремля. Кн. 2. Политбюро и Церковь 1922–1925 гг. М.; Новосибирск, 1998.
- Дамаскин (Орловский), иг. 2005 — Жития новомучеников и исповедников Российских XX в., составленные игуменом Дамаскиным (Орловским). Тверь, 2005.
- За Христа пострадавшие 1997 — За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь 1917–1956: Биографический справочник. Кн. 1. А–К. (Серия: Материалы по новейшей истории Русской Православной Церкви). М., 1997.
- Информационный бюллетень 1928 — Информационный бюллетень Временного высшего церковного совета. 1928 г. Машинопись (ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 9. Д. 585).
- Малых А., свящ. 2009 — Малых А., свящ. История Ижевской и Удмуртской епархии в XX веке: Дисс. канд. богосл. СПб, 2009. С. 67.
- «Политических разговоров не замечено». 1996 — «Политических разговоров не замечено»: Дело «Донской монастырь»: рапорты агентов наружного наблюдения / Публикация В. Марковчина // Источник. 1996. № 5. С. 58–68.
- Полозов 2000 — Полозов А. По благословию крестного // Богословский сборник ПСТБИ. № 6. М., 2000. С. 318–323.
- Ради мира церковного 2006 — Ради мира церковного: Жизненный путь и архипастырское служение святителя Агафангела, митрополита Ярославского, исповедника. М.: ПСТГУ, 2006. Кн. 2.
- Сафонов 2005 — Сафонов Д. В. В последние годы жизни Патриарха Тихона против него готовился новый судебный процесс // Церковь в истории России. Сб. 6. М., 2005. С. 218–243.
- Следственное дело 2000 — Следственное дело Патриарха Тихона: Сборник документов и материалов Центрального архива ФСБ РФ. М., 2000.
- Современники 2007 — Современники о Патриархе Тихоне: Сб. в 2 ч. / Сост. и автор коммент. М. Е. Губонин. М., 2007. Кн. 2.

ЕДИНОНАЧАЛИЕ И КОЛЛЕГИАЛЬНОСТЬ

Цыпин В., прот. 2001 — Цыпин В., прот. Архиерейское совещание Русской Православной Церкви 12 апреля 1925 г. // ПЭ. Т. III. М., 2001. С. 576–577.

СОКРАЩЕНИЯ

ВЦС	Высший Церковный Совет.
ВЦУ	Высшее Церковное Управление.
ГПУ	Государственное политическое управление.
МЕУ	Московское епархиальное управление.
ОГПУ	Объединенное государственное политическое управление при СНК СССР.
РГАСПИ	Российский государственный архив социально-политической истории.
СО	Секретный отдел.
ЦА ФСБ	Центральный архив Федеральной службы безопасности Российской Федерации.

ОТДЕЛ III

ДОКЛАДЫ, СЛОВА, ПРОПОВЕДИ И РЕЧИ,
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

КИРИЛЛ, СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ
МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ

ПЕРВОСВЯТИТЕЛЬСКОЕ НАПУТСТВИЕ МОСКОВСКИМ ДУХОВНЫМ ШКОЛАМ В ДЕНЬ СВЯТОГО ДУХА¹

1. ПРОПОВЕДЬ ПОСЛЕ ЕВАНГЕЛИЯ

Во имя Отца и Сына и Святого Духа!

*Повеждь Церкви; аще же и Церковь преслушает, буди тебе якоже язычник и мытарь*². Вот эти наполненные огромным смыслом слова мы только что слышали в Евангелии. Господь призывает обличать человеческую неправду не путем борьбы или интриги, а путем открытого и честного противостояния. Если кто заблуждается, обличи брата твоего; если не послушает, при свидетелях сделай это; а если и при свидетелях не послушает, скажи Церкви. Если же Церковь не послушает, тогда буди тебе якоже язычник и мытарь.

Почему же такой высокий авторитет у Церкви? Сегодня, в наше непростое время, этот вопрос далеко не праздный. Мы, верующие люди, знаем, почему так, но для мира это не очевидно, и мнение Церкви в современном мире — это одно из мнений, которое существует, к которому можно прислушаться, а можно и не прислушаться. И в сознании современного человека Церковь убедительна настолько, насколько убедительна ее аргументация. А если нет аргументации? Если Церковь не способна в силу исторических причин к интеллектуальной поддерж-

¹ Проповедь после чтения Евангелия и слово по окончании Литургии произнесены в Покровском академическом храме 26 мая 2009 г.

² Мф. 18, 17.

ке своего свидетельства? Ведь совсем недавно так и было. Уничтожили всех богословов, ярких проповедников, выдающихся иерархов. Церковь была ослаблена. По своей человеческой силе она не могла конкурировать с силой могущественного государства; а по своим интеллектуальным способностям не могла конкурировать с множеством институтов, которые работали для того, чтобы идеология стала сильнее и чтобы сильнее было воздействие этой идеологии на умы людей.

В чем же сила Церкви? Сегодняшний день, когда мы прославляем Святого Духа, и дает нам возможность поразмышлять с вами о подлинной силе Церкви. Святой Дух — Бог, присутствующий в современной человеческой истории. Сын Божий завершил Свое пребывание в истории славным вознесением Своим. Святой Дух — это Бог, пребывающий в человеческой истории, но Святой Дух пребывает в Церкви особым образом. Сила воздействия Духа Божиего на Церковь заключается в том, что Он таинственно для нас, непознаваемо, но реально делает Церковь продолжательницей дела Спасителя, а членов Церкви — соучастниками всего того, что Господь совершил: Его рождения, жизни, проповеди, страданий, смерти, Воскресения, восхождения на небеса, седения одесную Бога и Отца, Второго и страшного паки Пришествия.

Силой Духа Святого то, что совершил Господь, актуализируется по отношению к каждому человеку, когда бы он ни жил и где бы он ни жил. Если так, то Таинства Церкви — это и есть актуализация исторических событий, через которую каждый из нас становится соучастником того, что совершил Христос. В Крещении мы не просто вспоминаем мысленно — мы соучаствуем в смерти и Воскресении Спасителя, и никто из нас не может ответить, как это происходит, — это тайна, почему и Крещение именуется Таинством. В Миропомазании актуализируется Пятидесятница, сошествие Святого Духа на апостолов. Как тогда они получили дар языков, так и в день нашей собственной Пятидесятницы, когда совершается над нами Таинство Миропомазания, мы получаем дар Святого Духа.

А что же означает дар Святого Духа? Те, кто получил дар Святого Духа в купели Крещения, затем стали сбрасывать кресты, закрывать храмы, отрекаться от Бога и уничтожать веру. Нередко случается, что

тот, кто ныне получает дар Святого Духа, никогда больше в храм не приходит и живет так, как будто бы Бога нет. Что же означает этот дар Святого Духа? Неужели это автоматическое воздействие Божественного всемогущества на человеческую природу? Или, может быть, некое программирование человека на добро? Совсем нет. Дар Святого Духа — это замыкание цепи между человеком и Богом, замыкание той самой связи, которую мы называем религиозной; и в самый момент этого замыкания, когда к телу человека прикасается облагодатствованное святое миро, он получает благодать Духа, пронизывается весь Божественной энергией, и цепь замыкается.

Это не значит, что благодать и далее всегда будет с ним — своими грехами, своим несовершенством, своим богоотступничеством человек исторгает ее из себя; но все же даже самый страшный грешник и богоотступник сохраняет возможность обрести благодать Божию, потому что эта цепь, этот канал связи не разрушается никаким грехом, кроме греха хулы на Духа Святого. На этом собственно и основывается спасительное действие, которое осуществляет Церковь. Она призвана возродить к жизни вечной, через сообщение благодати Духа Святого, даже самых оступившихся грешников — но не только. *Повеждь Церкви; аще же и Церковь преслушает, буди тебе якоже язычник и митарь.* Эти слова означают не то, что наличная историческая Церковь является носителем некоей огромной человеческой мудрости, а только то, что Церковь, какой бы она ни была — сильной, могущественной, слабой, гонимой, распятой, поруганной — хранит в себе дар Святого Духа, что над ней произошла та Пятидесятница, последствия которой не могут быть исторгнуты никакими человеческими, историческими обстоятельствами и никаким человеческим грехом. И как вместилище Духа Святого Церковь обладает истиной. Мы все — в первую очередь служители — должны с величайшим смирением воспринимать эту реальность. Наши слова могут быть убедительны, слово Церкви может быть настолько сильным, что способно менять человеческую историю. И не потому что мы сильны, не потому что мы умны, но потому что Церковь Божия является вместилищем Духа Святого.

А что же мы? Об этом очень уместно поговорить в храме Духовной академии. Мы в первую очередь служители Божии. В чем наша роль?

В каком случае мы можем передавать адекватно это Божественное послание истины людям, а когда не способны этого делать? Ведь мы тоже имели свою личную Пятидесятницу, мы тоже привиты к этой плодоносящей лозе: через Таинство Миропомазания нам дана благодать Святого Духа, а затем сугубая благодать священства через Таинство Рукоположения. Что же мы призваны делать в первую очередь, чтобы Церковь была действительно способна влиять на сознание людей и на жизнь рода человеческого? Мы должны постоянно восполнять Божественную благодать; не дать Святому Духу покинуть нас. Именно тогда наши немощи будут восполняться, а недостатки наши — преодолеваются силой Божественного всемогущества. Мы должны работать постоянно над собой. И ведь каждый из нас сердцем чувствует, когда он полон благодати, а когда пуст; когда у него радость на сердце от Святой Евхаристии, а когда служба проходит так, будто стоит человек как зритель, а не как соучастник. Ни к какому старцу ходить не надо — это не значит, что к старцам обращаться не надо, нужно обращаться за советом — но суд о самом себе никто не вынесет, кроме нас самих; и никакие даже самые прозорливые люди не способны прозреть всей глубины нашей внутренней жизни — только мы сами ее знаем.

Что такое покаяние? Покаяние — это и есть глубочайший внутренний самоанализ; способность видеть свое наличное духовное состояние: где я перед лицом Божиим? Что со мной происходит? Я расту или умаляюсь? Я обретаю силу или опустошаюсь? И наша сила — это сила Святого Духа. А потому задача каждого священника, каждого учителя благочестия заключается в смиренном и благоговейном отношении к тому, что мы совершаем. Наша задача заключается в том, чтобы постоянной мыслью о своей жизни, постоянным углубленным самоанализом помогать самому себе ставить диагноз своего духовного состояния и бить тревогу немедленно, как только это состояние ухудшается.

Тогда каждый священнослужитель, живущий такой напряженной внутренней духовной жизнью, будет способен убедительно говорить другим людям. Тогда проповедь наша будет живая и ясная, а не превратится в бормотание заученных фраз, которое получается у кого-то лучше, а у кого-то хуже. Проповедь есть отображение внутренней жизни проповедника; проповедь есть действие Святого Духа в чело-

веке. Поэтому каждый из нас призывается к интенсивной духовной жизни — не к показному благочестию, не к суетному обрядоверию, к чему, к сожалению, склонны многие русские люди, а к внутреннему напряженному духовному деланию, к постоянному самоконтролю. А этот самоконтроль будет постоянно подсказывать и конкретные действия — что необходимо предпринять. Не хватает разума — будешь читать; не хватает опыта — пойдешь к старцу; не хватает воли — возложишь на себя особое бремя послушания. Все будет ясно и понятно. Самое главное — *Духа не угашать*³.

Церковь мучеников и исповедников, обезглавленная, распятая, униженная, лишенная своего интеллектуального потенциала, оставалась великой силой. Она оставалась даже и в то время носительницей истины, которая была способна сказать нашему народу, где правда, а где ложь, не входя ни в какую политическую дискуссию и не полемизируя ни с какой идеологией. Силой Святого Духа Церковь указывала, где правда, а где ложь, и люди шли за правду даже на смерть. И сегодня, и всегда сила Церкви — в том же. Наша сила в том, чтобы быть всегда общиной Духа Святого, в которой Дух живет и действует, приводя нас в живое и реальное соприкосновение со Христом и со всеми событиями Его спасительного домостроительства. Это и есть Таинство Церкви — жизнь в Духе Святом.

Дай Бог всем нам никогда не угашать Духа, который мы получили в Таинстве Миропомазания, священники же — в Таинстве Рукоположения. Нужно силой удерживать Божественную благодать. Никакая духовная лень и расслабление, как и всякая лень, никакое умственное успокоение, что, мол, я обладаю истиной, не способны удержать благодать Божию. Мы все призываемся к соработничеству с Богом, к соработничеству с Духом Святым. И непрестанно соработая с Господом, мы всегда должны помнить: все, что совершается доброго, — от Бога. Все, что совершается значительного, — даже через нашу жизнь и наши труды — от Бога. И тогда наше отношение к самим себе и к миру станет исполненным той Божественной правды, которая одна только и способна ввести нас в Царствие Небесное. Аминь.

³ См.: 1 Фес. 5, 19.

2. БЛАГОДАРСТВЕННОЕ И ПОУЧИТЕЛЬНОЕ СЛОВО ПО ОКОНЧАНИИ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ

Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства, дорогие отцы, братья и сестры!

Я хотел бы сердечно поблагодарить Вас, владыка Ректор, за Ваши добрые слова — спасибо Вам — и выразить свое чувство особого духовного удовлетворения в связи с совершением Литургии вместе с Вами, с преподавателями и студентами в храме Московской духовной академии.

Пожалуй, это первый раз, когда я возглавляю службу в этом храме и когда я имею возможность обратиться со словами к учащим и учащимся. Замечательно, что это событие совпало с днем Святого Духа, потому что действительно под водительством Святого Духа все и совершается в Церкви. А если совершается что-то плохое, то только потому, что мы возбраняем благодати Святого Духа работать в нас. Возбраняем своей свободной волей, возбраняем, склоняясь ко греху, будучи искушаемы, а иногда и без всякого искушения, по каким-то внутренним непонятным нам самим движениям нашего ума и плоти.

Замечательно, что в день Святого Духа, когда мы прославляем Божественную благодать, *немогущая врачующую и оскудевающая восполняющую*⁴, я имел возможность в этом храме совершить и рукоположение священника.

Я думаю, что выражу общее желание всей Церкви, не свое только желание — чтобы все оканчивающие Духовную семинарию и академию принимали священный сан. Сегодня нам нужны воины, потому что ведется нешуточная битва за души человеческие. Нам нужны люди, полностью себя посвятившие делу Божию, без остатка. Те, про которых сказано: *«Взявшись за плуг, не поворачивайся вспять»*⁵. Те, которые вспять не поворачиваются, которые идут за этим плугом, вспахивая ниву Божию, которые ясно понимают, какие трудности их ждут, у которых пастырское служение не связано ни с какой жизненной романтикой, а связано только с одним — горячим желанием быть вместе с Богом и творить историю по Его замыслу.

⁴ Чиновник архиерейского священнослужения. Книга 1. М., 1982. С. 214.

⁵ Ср.: Лк. 9, 62.

Поэтому будет очень значительной поддержкой Церкви, если все, кто сегодня кончает Духовную семинарию и академию, не в мир уходят, не бизнесом занимаются, не ищут своего, не спекулируют на дипломах Духовной академии, желая получить хорошую зарплату и положение, а отдают свою жизнь, всю без остатка, Церкви. Те, которые уходят, не будут иметь Божиего благословения, потому что, взявшись за плуг, потом повернулись вспять.

На данный момент это мое первое практическое вам указание — духовное указание, не административное. Никого никакой властью нельзя понудить совершить тот или иной жизненный выбор. Но я хочу всех вас понудить к тому, чтобы вы осознали величайшую ответственность перед Богом, перед Церковью и перед своим народом. Если говорить о спасении народа, то спасти его может только Церковь.

Я отдаю себе отчет в том, что мои слова будут встречены с критикой со стороны тех, кто не знает, что такое Церковь, кто в Церкви видит лишь только светскую институцию. И тогда нас обвинят в высокомерии, в неправомерном посягательстве на то, чтобы монопольно обладать истиной. В ответ на это мы говорим, особенно сегодня — в день Святого Духа: не мы, смиренные и слабые служители Божии, но сила Божия, Сам Бог есть вместилище истины, и не требуется никакой человеческой монополии на эту истину. Объективная истина есть истина Божия.

Для того чтобы служить этой истине, мы должны отдавать все свои силы без остатка, и тогда Церковь будет совершать во всей своей полноте и силе то служение, к которому она призвана, — быть *солью земли и светом миру*⁶. Дело, которое исполняет священник, — это самое главное дело. Ничто другое не может сравниться по значению с этим служением. Сегодня общество не признает в полной мере значение этого служения, хотя все больше и больше уважения проявляется к священнослужителям. Но, может быть, и хорошо, что не признает, ведь мы развиваем наибольшую деятельность тогда, когда преодолеваем препятствия. Когда плывем по течению и лодка летит легко, просто, быстро и доставляет удовольствие, тогда нет надобности налегать на весла. А в нашем с вами случае нужно так налегать, чтобы не

⁶ См.: Мф. 5, 13–14.

оставалось сил больше ни на что, потому что это и есть самое главное дело жизни.

Я хотел бы сердечно поздравить с этим днем Вас, Ваше Высокопреосвященство, профессорско-преподавательскую корпорацию, учащихся и, конечно, всех, кто является прихожанами этого храма, кто составляет большую академическую семью, всех тружеников, больших и малых, заметных и незаметных, потому что все мы вместе трудимся для того, чтобы новые пастыри выходили на ниву, прочно взявшись за плуг и идя вперед, ни на минуту не подвергали сомнению правильность своего выбора. Вы сделали действительно правильный и самый прекрасный выбор, который только можно сделать. А все остальное будет зависеть от нас самих, от нашей способности привлекать благодать Духа Святого, от нашей способности постоянно учиться, от нашей способности прозревать проблемы современного человека, его внутренний духовный мир. Для этого нужно жить лицом к лицу с людьми, не отгораживаясь от людей своим саном, одеждой, мнимым величием; в простоте и смирении нести свое служение, соприкасаясь всем своим существом с жизнью тех людей, которые приходят в Церковь, а, может быть, еще и не приходят. В ответ на эти проблемы у вас будет возникать внутренний ответ, который вы будете формулировать словами своих проповедей — не читая их по бумажке, не произнося заученные тексты, а от сердца говоря простые слова, которые будут отображаться ответным добрым чувством со стороны тех, кто будет вас слушать.

Мы живем сегодня в такое время, когда у нас нет никакого временного зазора на раскачку. Так и во время войны было — заканчивали офицеры свои курсы и тут же в бой. Прошли парадом по Красной площади 7 ноября 1941 года и тут же на передовую. Вот так и у нас с вами — никакого не дано времени для комфортабельного вхождения в наше служение. *Жатвы много, а делателей мало*⁷. А уж если кто-то не рукополагается после окончания Духовной школы, тот грех на себя принимает. Лучше, что называется, голову никому не дурить, а либо не приходить в семинарию, либо сразу из нее уходить. А если уж на тебя Церковь потратила духовные и материальные средства, вставай, берись за плуг или иди на фронт, и Господь будет с тобой.

⁷ Мф. 9, 37.

Вот все эти слова мне хотелось вам сегодня сказать. А еще мне хотелось вам сказать вот что — никогда не будьте самодовольны, никогда не думайте, что вы чего-то достигли в жизни. Мы вовсе ничего не достигли. Мы прошли, каждый, тот небольшой путь, который способны были пройти; а там, перед нами — величие вечности. От человека сокрыто, что означает этот его дальнейший путь, но мы точно знаем, что старт принимаем здесь. И как бегун, плохо принявший старт, никогда не завершит успешно всю дистанцию, так и человек, потерявший годы земной жизни, *неблагонадежен будет для Царствия Небесного*⁸.

Я хотел бы всем вам, мои дорогие, пожелать помощи Божией, крепости душевных и телесных сил, искреннего проявления вашего религиозного чувства, постоянного горения, работы над собой, вдумчивого отношения к миру, к людям, к той информации, которую мы получаем, силы духовной в сопротивлении искушениям, каковых очень много в современном мире. А самое главное, я пожелал бы вам постоянно утешаться мыслью, что вы избрали самый важный и самый правильный путь в жизни, и да поможет всем нам Господь идти по этому пути во славу Его Пресвятого Имени, во спасение народа нашего и нас самих, грешных и недостойных служителей алтаря Божиего.

Я бы хотел также поздравить сегодня владыку Евгения с памятной датой: в этом году исполнилось 15 лет его архипастырского служения. Я хотел бы, Владыка, в память об этом событии преподнести Вам эту святую панагию и памятный адрес и пожелать Вам мудрости, крепости душевных и телесных сил, помощи Божией, поддержки ваших коллег, любви студентов, для того чтобы *от силы в силу*⁹ восходила прославленная в истории и так востребованная ныне Московская духовная академия и семинария.

⁸ См.: Лк. 9, 62.

⁹ Ср.: Пс. 83, 8.

АРХИЕПИСКОП ВЕРЕЙСКИЙ ЕВГЕНИЙ

ПРОПОВЕДЬ НА БЛАГОВЕЩЕНИЕ
ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ, В НЕДЕЛЮ
КРЕСТОПОКЛОННУЮ¹

Во имя Отца и Сына и Святого Духа!

В только что прочитанном отрывке из Евангелия, дорогие отцы, братья и сестры, мы с вами услышали о явлении Пресвятой Деве Марии архангела Гавриила, который возвестил Ей благую весть о том, что от Нее родится Спаситель мира Господь наш Иисус Христос. Это событие, названное Святой Церковью Благовещением, празднуется сегодня.

Согласно евангельскому повествованию, после первых слов архангела Гавриила Дева Мария несколько смутилась, смутилась чисто человечески от самого явления архангела и от величия вести, принесенной им. Но в конце диалога, состоявшегося между ними, Дева говорит: *Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему*². Она всецело с глубочайшим упованием вверяет Себя воле Божией. И больше нет никакой тени смущения в Той, Которая преисполнена верой.

Другим подобным примером глубочайшего подчинения человеческой воли воле Отца Небесного является моление Спасителя в Гефсиманском саду до кровавого пота: *Да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты*³. Господь испытывает по человечеству неукоризненный страх и душевную скорбь, подтверждающие Его естественную немощность, но преодолевает их послушанием. И уже нет борения в Том, Кто добровольно избрал страдание и смерть ради нашего спасения.

¹ Проповедь произнесена в Покровском академическом храме за Божественной Литургией 7 апреля 2002 года.

² Лк. 1, 38.

³ Мф. 26, 39.

Эти два высочайшие примера показывают нам, как должны мы подчиняться воле Божией. Благочестивые православные христиане часто говорят: «На все воля Божия» или «Все совершается по воле Божией». В молитве Господней, которую мы произносим постоянно, мы слышим: *Да будет воля Твоя*⁴. Что же это означает? «Когда мы молимся, — пишет свт. Киприан Карфагенский, — да будет воля Твоя, мы молимся вовсе не о том, чтобы Господь совершил то, что хочет, ибо кто может запретить Господу совершить то, что Он хочет? Мы молимся о том, чтобы нам самим совершать то, что от нас хочет Господь»⁵. Другими словами, мы должны совершать то, что хочет Господь, и наша воля должна соотносываться с Божественной волей.

Легко ли это? Конечно же, нет. Свт. Игнатий Брянчанинов говорит, что и разум, и воля падшего человеческого естества повреждены грехом, а потому они никак не могут примириться с разумом и волею Божиими⁶. Грехопадение изменило вектор нашей воли, которая оказалась направленной не на познание Бога, а на угождение человеку. Наш разум также оказался искаженным через проявление непослушания и противления Богу, когда мы вкусили плод удовольствия, внешне сладкий, но внутри ядовитый и лживый. Однако цель истинно христианской жизни — подчинить свою волю воле Божией, поскольку это единственный путь ко спасению. Назначение человека состоит именно в том, чтобы не противиться, а следовать благой воле Божией, которая и приводит к обожению — соединению с Христом Спасителем.

Сразу же может возникнуть вопрос: а как увидеть, как узнать волю Божию? Такой вопрос не может не волновать каждого из нас. Жизнь по заповедям Христовым, исполнение нравственного евангельского закона, несомненно, есть подчинение себя воле Божией. Но часто современный мир не понимает и не принимает того, что говорится в Евангелии, не понимает именно потому, что отошел от евангельских нравственных идей и удалился от простоты райского боговедения.

⁴ Мф. 6, 10.

⁵ Книга о молитве Господней // Киприан Карфагенский, свт. Творения. М., 1999 (Б-ка Отцов и Учителей Церкви). С. 259.

⁶ Игнатий Брянчанинов, свт. Сочинения. Аскетические опыты. Т. 1. М., 1993. С. 4.

Прп. Серафим Саровский говорит: «Нам уже кажется неудобопостижимым то, о чем древние разумели ясно»⁷. А ведь прп. Серафим Саровский говорил это в начале XIX в., когда Россия была по преимуществу православной страной. Что же тогда сказать о положении нашего современного общества? Оно настолько далеко зашло, что даже самые простые и элементарные истины нравственного евангельского закона отвергаются, ибо душа и воля человека затемнены грехом.

Когда мы понуждаем себя жить по заповедям Христовым, мы постигаем волю Божию, записанную в этих заповедях. Но возникает вопрос: а как поступать в тех случаях, когда приходится выбирать между двумя решениями какой-либо проблемы, если ни одно из них не противоречит воле Божией? Как разобраться в этой ситуации? Да, действительно, этот вопрос очень сложный, и, как показывает опыт святых отцов, немалое число подвижников благочестия проводили многие годы своей жизни в молитве, усердно молясь о том, чтобы им была открыта воля Божия. Нередко они получали ответ только после длительного подвижнического делания. Нужно учесть и то, что молились они не о внешних дарах, не о сиюминутных выборах, а вверив себя Богу и скитаясь *по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли*⁸, они просили дать им терпения и кротости. Высота и действенность святого подвига как раз и состоит в самоотверженном сообразовании своей воли с Божественной, а не наоборот.

Господь требует от нас постоянства: постоянства в молитве, постоянства в наблюдении за своим внутренним состоянием, постоянства в подвигах и трудах. Только видя наше постоянство и борьбу с внутренним грехом, Он может открывать нам Свою волю. Но если Он ее нам не открывает, значит, нам полезнее пребывать пока что в неведении.

Итак, человек в течение всей своей жизни должен вести внутреннюю борьбу. Свт. Иоанн Златоуст поучает нас, говоря, что мы не лишены покаяния, а стоим еще на поприще борьбы и находимся в подвигах покаяния. Дьявол же, искушая и нападая на нас, не причиняет нам вреда — только наша собственная беспечность и невнимательность под-

⁷ Всемирный светильник: прп. Серафим Саровский / Сост. митр. Вениамин (Федченков). Гл. VIII. Дивное Откровение миру. М., 2000. С. 78.

⁸ Евр. 11, 38.

вергает нас падению⁹. Хотя трудно избежать дьявольских сетей и еще труднее освободиться из их плена, мы постоянно находимся в состоянии борьбы, терпим поражения, но оправляемся и пытаемся понемногу двигаться вперед. Вспомним пример многострадального Иова, который остался верным сыном Божиим несмотря на максимальное число выпавших на его долю испытаний. Если же в этой битве мы не справимся и потерпим поражение, то нельзя падать духом — всегда есть надежда оправиться и вновь продвигаться по лестнице совершенства. Наставления святых отцов о духовной брани всегда должны предстоять перед нашим мысленным взором.

Нынешний воскресный день именуется неделей Крестопоклонной. Эта неделя находится в середине Великого Поста. Церковь призывает нас вновь предстать перед Крестом Христовым, чтобы вознести свои молитвы, и как бы напоминает о том, что не потрудившиеся усиленно в первую половину поста должны исправиться во вторую, приложив все усилия для борьбы со своими греховными наклонностями и страстями. Для тех же, кто потрудился по мере сил в первую половину, продолжение поста должно стать временем дальнейшего совершенствования. И на Страстной седмице мы будем опять молитвенно вспоминать последние дни Господа нашего Иисуса Христа и Его крестные страдания, вольно сораспинаясь с Ним, пригвождая свои страсти духом любви, пронзая свои грехи копьем послушания, чтобы явиться действительными участниками Его славного Воскресения. А сейчас вместе со всей Церковью мы воспевает: «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко»¹⁰, — стараясь сообразовать свою волю с волей Божественной.

Все мы, православные христиане, знаем, что каждый из нас несет свой крест. От креста уйти невозможно, но мы слышим в Евангелии: *Возьми крест свой*¹¹. Как же получается, что человек, хотя и неминуемо несет свой крест, тем не менее призывается к его ношению? Да, человек несет свой крест, претерпевает различные искушения, невзгоды, лишения, нужду. Но если при этом он ропщет на Бога и озлобляется

⁹ Беседы о диаволе. Беседа 2 // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1899. С. 286–293.

¹⁰ Неделя третья святых постов // *Триодь Постная*. Ч. 1. М., 1992. С. 232.

¹¹ Мф. 16, 24.

на ближних, то этим он перечеркивает свой подвиг. Если же человек претерпевает, может быть, даже еще большие лишения и страдания с благодарностью Господу и с пониманием, что на все воля Божия и все, что с ним совершается, совершается по премудрой и благой воле Божией, которая посетила его, то он достойно подвизается. Вспомним, что писал св. апостол Иоанн Богослов о всесовершающем и благом Господе: «Все существует и произошло, и без Него ничто не получило бытия или действительного существования»¹². Так и свт. Иоанн, митр. Тобольский, говорит, что когда «праведное солнце воли Божией удаляется от нас», мы должны пытаться отворить небо непрестанной молитвой. «Повседневное предавание себя воле Божией есть дело совершеннейшее и полезнейшее приуготовление себя к неизвестному нам, но неизбежному часу нашего перехода из здешней жизни в будущую загробную жизнь»¹³. Мы должны помнить об этом всегда, и в нынешний воскресный день — Крестопоклонную неделю, — когда на примере Пресвятой Богородицы и на примере земной жизни Спасителя нам является истинное подчинение человеческой воли воле Божественной, будем же помнить, что все, что с нами совершается, — это наш крест, который мы несем по воле Божией. Аминь.

¹² Ср.: Ин. 1, 3.

¹³ *Иоанн Тобольский, свт. Илиотропион, или Сообразование человеческой воли с Божественною волею.* Киев: В типографии Киево-Печерской Успенской Лавры, 1890. С. 51–52 (Книга I. Гл. 4. Заповедь 6).

АРХИЕПИСКОП ВЕРЕЙСКИЙ ЕВГЕНИЙ

СЛОВО НА НАЧАЛО НОВОГО УЧЕБНОГО ГОДА¹

Во имя Отца и Сына и Святого Духа!

Сегодня во всех учебных заведениях нашей страны, в том числе во всех духовных школах Русской Православной Церкви, начинается новый 2009/2010 учебный год. И сегодня все мы стоим в преддверии этого нового года. В наших духовных учебных заведениях учебный год прежде всего начинается в храме. Чем же, собственно, отличается между собой образование в светских и духовных учебных заведениях?

В светских школах люди изучают различные науки, направленные, по большей части, на изучение этого внешнего видимого мира. Иногда, конечно, через рассмотрение внешнего мира, хотя и опосредованно, но человек приходит к познанию Бога. В духовных же школах изучаются те истины, которые к познанию Бога приводят непосредственно. Они направлены не только на изучение этого внешнего бытия, но простираются в будущую жизнь и говорят о том, что человек должен предпринять в жизни временной для того, чтобы наследовать жизнь вечную.

Двадцать-двадцать пять лет назад на наших книжных прилавках можно было увидеть настольную книгу атеиста, или справочник атеиста. Эти книги, как правило, покупали те, кто профессионально занимался серьезной атеистической пропагандой, т. е. по существу борьбой с Церковью. Даже справочник атеиста, который, казалось бы, давал только скудные сведения о Церкви, все равно содержал в себе непременно дух атеистической пропаганды. Но в чем же сущность того человека, который избирает своей профессией борьбу с Церковью? Он много читает о Церкви и о Боге, он изучает эти данные, и он поэтому имеет много сведений о Боге, может быть, даже больше, чем знает

¹ Произнесено 1 сентября 2009 г. в Покровском академическом храме.

большинство православных, — отличие между ними в том, что он не знает Бога, для него понятие Бога — только мифологема. Такие люди в своем духовном безразличии ниспадают в самую глубочайшую бездну, ведь даже бесы, по слову ап. Иакова, *веруют и трепещут*², ощущая по-своему присутствие Бога и противясь Ему. Пример с грамотным атеистом обличает неверие тех, кто, именуя себя христианами, по сути дела предпочитает жизнь, в которой не находится места Богу.

О тех, кто учит о Боге без внутреннего опыта богопознания, прп. Симеон Новый Богослов восклицает: «Трепещет, из себя выходит дух мой, помышляя, что [некоторые], не знающие ни самих себя, ни того, что пред их очами, с дерзостью и бесстрашием Божиим приступают философствовать о том, что непостижимо для человека, особенно будучи пусты от благодати Святаго Духа, просвещающего и вразумляющего во всем»³. Св. апостол Павел говорил именно о тех, кто, зная о Боге, ничего не делает для своего собственного спасения: *то, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы*⁴. И поэтому-то, добавляет святой апостол, эти люди остаются навсегда *безответными*⁵. Перед кем же безответными? — сначала перед своей совестью, а затем перед Богом. Остаются безответными и безответственными. Эти два однокоренных слова связаны не только этимологически, но, если применительно к человеку, то и онтологически. Безответными остаются, как правило, именно люди безответственные — те, кто не захотел узнать и познать Бога, к чему должно привести и наше духовное образование.

Да, и в духовном учебном заведении тоже будут даваться разнообразные и всесторонние сведения. Будут преподаваться данные о различных исторических эпохах церковной жизни, о жизни святых. Но если учащийся упорно будет ограничиваться только этими знаниями о Боге и о Церкви, он не достигнет главного. Получая внешние знания,

² Иак. 2, 19.

³ Ср.: *Sym. Neotheol. Or. theol. 2:39–45* (éd. par J. Darrouzès. Paris, 1966. SC 122. TLG 3116/3). Ср. рус. пер.: Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Вып. 2. ²М., 1890. С. 92.

⁴ Рим. 1, 19–20.

⁵ Рим. 1, 20.

даже определенные статистические сведения, студент прежде всего должен иметь цель — узнать Бога. А это достигается только личным духовным опытом. И образование здесь является всего лишь помощником в достижении этой главной для всех нас цели — Богопознания. Ясное и выразительное рассуждение о вспомогательной роли внешнего образования встречаем у свт. Василия Великого, образованнейшего и ученого мужа своей эпохи: «В науке следует сначала поверить, что буква называется азом, и, изучив ее изображение и произношение, затем только получить точное разумение, какой силой обладает буква. А вере в Бога предшествует понятие, что Бог действительно существует, которое собирается посредством исследования сотворенного мира, и лишь потом приходит вера, а за ней уже следует поклонение»⁶.

Вот почему сегодня мы собрались в преддверии нового учебного года не в актовом зале, не на школьном дворе, а в храме Господнем. Еще и тем отличается светское учебное заведение от духовного, что центром жизни в духовной школе всегда является храм: место, где совершается Божественная Литургия. Мы все сейчас и молились за Божественной Литургией. Тем самым мы все прежде всего соединяемся со Христом. Это и есть то духовное делание, к которому все мы должны постоянно стремиться. Каждый православный человек, борясь со своим грехом, глубоко раскаивается в своих согрешениях и старается изо всех сил усилить молитву для того, чтобы победить коренящиеся глубоко в душе греховные страсти, и приобретенные знания будут помогать ему в этом. Однако такие знания без духовной борьбы часто не только просто бесполезны, но даже и вредны. Как мы читаем в поучении, сохранившемся в «Добротолюбии» под именем прп. Антония Великого: «Знает Бога и знаем бывает от Бога тот человек, который старается быть всегда неотлучным от Бога; неотлучным же от Бога бывает человек добрый во всем и воздерживающийся от всякого чувственного удовольствия»⁷. Таким образом, Церковь установила много различных последований

⁶ См. полный текст рассуждения свт. Василия: *Vas. M. Ep. 235, 1:5–17 (éd. par Y. Courtonne. Vol. 3. Paris, 1966. TLG 2040/4)*. Рус. пер.: *Свт. Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской*. Творения. Ч. 7. СТСЛ, 1902. С. 141.

⁷ Цит. по рус. пер.: *Прп. Антоний Великий*. Наставления о доброй нравственности и святой жизни в 170-ти главах. Гл. 164 // *Добротолюбие*. Т. 1. 4М., 1905. С. 92.

СЛОВО НА НАЧАЛО НОВОГО УЧЕБНОГО ГОДА

для того, чтобы всеми путями вспомоществовать человеку в его духовном делании. И сейчас мы все вместе отслужим молебное пение перед началом учебного года. Я желаю всем вам, в этот святой день, чтобы наше с вами обучение на протяжении всего учебного года прежде всего достигало своей главной цели — подлинного познания Бога. Аминь.

АРХИЕПИСКОП СЕРГИЕВО-ПОСАДСКИЙ ФЕОГНОСТ

СЛОВО НА НАЧАЛО НОВОГО УЧЕБНОГО ГОДА¹

Во имя Отца и Сына и Святого Духа!

Начинается еще один учебный год для тех, кто в Московских духовных школах давно: для профессоров и преподавателей (есть и такие, которые здесь трудятся уже с 50-х гг.). Для них это еще один год, а для кого-то из учеников это первый год обучения. Но если вдуматься по своей сути, если человек относится к своей жизни ответственно, то каждый новый год его жизни — это новый год его обучения. Ибо в книгах и на лекциях мы узнаем духовные истины, но они становятся нашими истинами только тогда, когда мы их сами пережили. Замечательны по своей глубине запечатленные навсегда в Евангелии слова Христа Спасителя: *«Кто исповедует Меня пред людьми, Того исповедую и Я пред Отцем Моим Небесным, а кто отречется Меня пред человеками, отречусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным»*². Слова эти относятся не только к мученикам, не только к тем, кто жил в лютую годину, когда на земле были свирепые мучители и мучения. Эти слова относятся также к каждому из нас, ибо каждый из нас, христиан, призван быть прежде всего свидетелем. Он должен свидетельствовать о Христе, о Его воскресении, и о жизни во Христе. И потому, когда мы просто усваиваем сумму знаний, когда мы только заучиваем что-то на память, — это и есть то, что действительно необходимо, однако таковое становится нашим только тогда, когда мы это пережили сами. И именно тот, для кого знания внешние становятся в силу переживания души, душевного опыта знаниями внутренними, он-то только и сможет исповедовать Христа, он и в годину лютую не отвернется от Него, а

¹ Произнесено 1 сентября 2009 г. в Троицком соборе Троице-Сергиевой лавры.

² Мф. 10, 32–33.

прямо исповедует Его пред всеми, и за это будет исповедан Самим Христом пред Отцем Небесным.

Потому именно сегодня, вот в этот самый календарный день, когда происходит начало учебного года — 1-го сентября, я обращаюсь ко всем вам со словами: внимательно и вдумчиво изучайте, слушайте, читайте, усваивайте все, чему вас учат, но прежде всего помните, что все это вы должны пережить лично. Если внешние знания не соединятся у вас с внутренним опытом, значит, они — ничто. Это тогда мертворожденный христианин, мертворожденный человек, потому что он не принял внутрь слова Евангелия, слова Христа Спасителя. Помните прежде всего: говорить человек учится два-три года, а отвечать за свои слова — всю оставшуюся жизнь. И чем больше вы будете жить, тем больше вы — если будете, конечно, внимательны к себе — должны осознавать и понимать ответственность всего того, что мы говорим. Ибо если мы просто говорим, если мы всего лишь просто увлекаемся интеллектуальной игрой своего ума — горе нам! И благословенны мы, когда все слова Священного Писания применяем к себе, когда мы — не сразу, не в один день, не в один только год, но в течение всей жизни своей — проживаем их, и они становятся глубоко нашими, и тогда мы уже готовы дать отчет, откровенный ответ о своем уповании. И люди, которые будут общаться с нами, они будут слушать не только наши убедительные слова, а им нужен просто живой пример того, что жизнь во Христе — это подлинная реальность для всех, а не только для святых. Это для всех нас, и все мы призваны Господом к святости, каждый в свою меру.

Да поможет нам Господь быть внимательными и требовательными к себе и стыдиться суемудрия лукавого, праздного проявления своих знаний, пустого кичения своими знаниями, потому что народ сегодня искушенный, и он сразу видит, имеется ли за словами жизнь. А если жизни за словами нет, то плохо все будет у такого батюшки на приходе, и у такого монаха в монастыре. Будет все плохо потому, что ему ни в чем не будут верить.

Потому всегда будьте предельно внимательны к чтению и к слушанию. И тем более к тому, насколько то, что вы слышите, соотносится с тем, как вы живете. Вот важнейшая задача всякого христианина —

сводить слово, мысль и дело в одну точку. И когда все по настоящему соединяется, только тогда человек становится подлинно благословенным и блаженным. И ему тогда уже не надо даже ничего и говорить. В нужное время Господь вразумит его и все скажет. Людям достаточно будет посмотреть на такого человека, чтобы кардинально изменить свою жизнь. И именно это будет непреложное свидетельство, самая лучшая и самая высокая проповедь.

Ну, а владыке Ректору, профессорско-преподавательской корпорации пожелаю прежде всего крепости, терпения тех, кто не понимает, зачем он сюда пришел, терпения тех, кто до конца не осознает ту меру ответственности, которую они добровольно берут на себя.

А вам, студентам, я скажу простую мысль: помните, любовь предполагает прежде всего требовательность! А безразличие — оно очень равнодушное, оно может быть даже кротким. И потому когда владыка Ректор с воспитателями, с профессорами-преподавателями требуют — это во свидетельство того, что в них есть любовь Христова. Они прежде всего любят вас. Только того, кого люблю, того и наказую³. И потому вы вот эту требовательность их никогда не соотносите с бездушием и жестокостью. И страшное будет время, если оно наступит (ну, я думаю только, что никогда не наступит: Преподобный не попустит), когда профессора-преподаватели будут относиться к воспитанникам с любовью формальной. Ничего не будут требовать: не будут требовать дисциплины, не будут требовать знаний, не будут требовать у них ничего. Это и будет именно свидетельством конца. Потому вы Бога ради благодарите за то, что сегодня такая профессорско-преподавательская корпорация, которая с вас взыскует и требует. И если будет еще больше требовать — это, значит, сильнее будет любовь проявляться. А вы за это прежде всего Бога благодарите.

Ну, а вам, всем тем, кто будет еще один год здесь, в стенах Московских духовных школ, желаю прежде всего просто одного, осознать простую истину. Есть такое слово молодежное: «убить время». И люди как-то думают, что это только какой-то оборот фразеологический. А на самом деле это очень глубокая мысль. Убить свое время — это сказано очень конкретно. Человек сам убивает свое время. А ведь самое

³ Пригч. 3, 12.

дорогое, что у нас есть, — это время, ибо только на время мы приобретаем вечность. Потому-то вот вы каждое свое мгновение, которое дал вам Бог, по милости Своей, прожить здесь, в духовных школах, используйте и преумножайте, прежде всего покупайте на него знания, покупайте на него опыт. Ибо придет время, когда у вас не будет времени читать, когда у вас не будет времени приехать на лекцию к профессору, к преподавателю. Тогда вы будете вспоминать, но уже будет слишком поздно.

Потому бойтесь такого состояния внутреннего: «убить время». «Куда бы там пойти, чтобы убить время?». Или же: «Чего бы посмотреть, чтобы убить время?», «Чего бы почитать, чтобы убить время?». Не убивайте, ради Бога, время! Именно время дарует нам жизнь, и нельзя нарушать вот этот благословенный, Богом данный закон и в неразумии убивать время. Убивая время, мы убиваем самих себя.

Не буду умножать дальше слова, хотя сказал бы еще, может быть, многое и многое. Просто всех вас поздравляю с началом нового учебного года, благодарю от всего сердца и да поможет нам Бог в новом учебном году не повторять и далее ошибок прежних лет, а *восходить от силы в силу*⁴. Аминь.

⁴ Пс. 83, 8.

В. Л. ШЛЕНОВ

И ВРЕМЕНА, И ЛЕТА

*Яко тысяща лет пред очима Твоима, Господи,
яко день вчерашний.
Пс. 89, 5*

1.

Две полоски по небу, тоскуя,
Уплывают в чужие края,
И глядят на дорожку простую,
У которой задумался я.

Вот и нет их. Совсем улетели.
Там вдали и не вспомнят они,
Как смущенно со мною глядели
На убитые холодом дни.

2.

Чем еще дорога богата
Лет моих, отступающих в тень?
День, который не сбылся когда-то.
Он и был настоящий день.

И за то, что душа вместила
Боль насквозь в суматохе слов,
Все, что будет, и все, что было,
Стало вестью колоколов.

3.

Однако все — и времена, и лета —
Как с крыши сброшенный вчерашний снег.
Такая уж судьбина — в час рассвета
К своей душе проситься на ночлег.

Всегда любить и дорожить святою
Водой любви, печалась о живом.
И в час, когда труба зовет к отбою,
Придти с повинной в Церковь — Отчий Дом.

4.

Все, что было, — родина и дым
Погрузились в жерло сновиденья.
На поверженный мой Третий Рим
Наступает мерзость запустенья.

Лишь дохнула хладом ледяным
Ночь, не знающая сожаленья,
Чая быть железным и стальным,
Рушится уже от дуновенья.

Господи, неужто никогда
Не откроется, хоть в дальней дали,
Родина, которая всегда
Больше всякой о себе печали?

5.

Хоть царевна не знает, о чем она собственно плачет,
Грянет луковкой выстрел и воина в поле сразит.
И уже не достанется ей окрыленной удачи.
И за край мироздания солнце зайдет. Но не будет обид.

Все смешается — с гарью беспомощность верха и низа,
И хрустальные звоны, и лапоть беспамятства лет,

И волшебная скатерть, и призрачный абрис карниза.
И такой же невзрачный, какой и бывает, рассвет.

Ах, царевна, застыла у бездны, как будто судачит
Над пучиной, где утлый теряется образ земной
Между жизнью и смертью. Знай, губы кусает и прячет
В расписной свой ковчег мир отчаянный, русский, родной.

А когда совершится во всей тишине величавой,
Что ж, увидишь сама, лишь забвенья спадет пелена,
И откроется даль нескончаемым светом и славой
У холмов, где народы ликуют, где вечно весна.

6.

Рассыпав мир, как будто он случайный,
Как будто Русь, невеста без парчи,
Перед его непостижимой тайной
Один, как перст, немотствую в ночи.

О, Господи, пока не стихла буря,
Пока река не впала в берега,
А сон сбивает сливки из лазури,
Не отличая друга от врага.

Пусть ветерком пленительным играя
По клавишам столичности людской,
В неудержимом возгласе из Рая
Утонет мир со всей его тоской.

7.

А после бессонной ночи
Уснуть бы, да сон нейдет.
Уснуть бы, да нету мочи
Назад обернуться, Лот.

И дальше беги, ликуя,
По клавишам судных лет.
Немотствуя и тоскуя
Всей Божьей правде в ответ.

8.

Я все гляжу на жизнь, как на картину,
И не могу всего тебе сказать.
Наверно, нам и вправду не по чину
Одновременно и любить, и знать.
Но знаем — собирает воедино
Дарованная миру благодать.

9.

Одинокой трелью соловьиною
Тронув лет былых пронзительную высь,
Бедною моею Украиною —
Снова мне сироткою приснись.

«Хутка валка», насыпь, прудик с тиною...
И промчались годы, словно рысь,
Вот живу с печалью двуединою,
Солнцу не сказав: остановись.

Смерть в чулане пыльною картиною,
Тяжестью трофейного свинца,
Разделила детство серединою —
Черной полосой, где нет лица.
И наполнилась душа глубинною
Вечностью, не знающей конца.

10.

И кажется, все дальше я
От той весны, где всюду воды.

И стали тайной бытия
Забывтые слова и годы.

Бежим, не разумея тьму,
И расступаются стихии.
И только Богу одному
Известна тайна о России.

11.

Во всей великой тишине души,
Во всенародной, Господи, печали
О нашей русской и родной глуши,
Где нас любили, помнили и ждали...

Из чистой незапамятности лет,
Казавшихся и бывших берегами,
Рождается едва заметный свет,
В полночный час играющий мирами.

Открой пути, которых больше нет,
Созиди дней неодолимы дали,
Да будет горней радости ответ
Мятущемуся в горнице печали.

12.

Играет в небе... Солнцу ли не жалко
Наш в тесноте живущий род людской?
Недаром сеет детям для подарка
В бразды судьбы победу над тоской.

Озябшего вконец лучом согреть,
Едва коснувшись крепостью земной,
Диск солнечный, который пламенеет
Предвечной, вновь ликующей весной.

И ВРЕМЕНА, И ЛЕТА

Хотя потомок, мыслящий спиной,
Надмирной тайны признавать не смеет,
Страшится, вдруг женой остолбенеет,
Оборотившись к бездне ледяной,
И боль свою, что в сердце глухо тлеет,
Никак не сопрягает со Страстной.

13.

И было так людей на свете много,
Хранивших образ Господа Христа,
Что славит Бога каждая дорога,
Узнав от них, что значит красота.

И было так людей на свете мало,
Свой жертвенный исполнивших порыв,
Что на земле невыносимо стало
Тому, кто вопреки унынью жив.

14.

Здесь дальше нет пути и ветер дует,
Такой же точно, как в двадцатый век.
Здесь и души живой не существует,
Недаром сердца еле слышен бег.

И холодна по-прежнему дорога...
И поле Русское опять во мгле.
И только в уповании на Бога
Нам можно жить и дальше на земле.

15.

Я не звоню ни недругу, ни другу,
Почти забыл людские голоса.
Но малая бежит волна по кругу
От камушка, что тонет, в небеса.

16.

Мы все стоим в молчанье перед тайной,
Перед концом, где не затмится Свет.
В благоговенье пред толпой печальной
Равновеликих и прекрасных лет.

Пожалуй, выход в том, чего уж нет.
Но тем верней, чем выглядит случайней,
Единый нескончаемый ответ
Любой душе — как ближней, так и дальней.

И взглядываясь в вереницы дней,
Что поутихли, как в бою солдаты,
Я в горнице печалей и скорбей
Люблю светлей и больше, чем когда-то.
И не возьмет булат, не купит золото
Час просветленья Родины моей.

17.

Какая-то тихая дрема,
А в небе плывут облака.
И сердце почти невесомо,
Всю тяжесть вобрав, и века.

С уныньем, мученьем и болью,
Да, я перед вечностью нем.
Не знаю, стыдом иль любовью
Ответить собравшимся всем.

18.

И если выхода, положим, нет,
Останется до часа пробужденья
Твоя душа, летящая вослед
Нечаянности Божьего творенья, —

Возникший из ночного разуменья
Вопрос, в котором кроется ответ.

19.

Коль сердце вдруг умолкло тишиной,
Она не будет никогда чужой,
Люблю, дышу родимой стороною.
В душе живет сей косогор лесной,
Где просто горевать и быть собою.
Здесь входит в землю горечь высоты
И тишина, которой нет названья.
И затаили мокрые кусты
В самих себе — ключи от мирозданья.

20.

Так печально, больно, светло.
Так пронзительно снег идет.
Все, что было, давно прошло.
Стало медом ангельских сот.

А за полем все лес да лес.
Русь моя, ты всегда со мной.
И глядишь на меня с небес...
Ждешь, когда я приду домой.

21.

Я не помню о ней, просто очень Россию люблю.
И гляжу за окошко, как солнце встает спозаранку
Над землей, о которой я Господа Бога молю
И которой не ставлю давно ни укора, ни планку.
И людей, о которых терпенье Всевышнего злю,
Не отдам никому, вместе мы прибежим на поляну.
Там мы будем всему, что ни есть, нарекать имена,
Наконец пробудившись от долгого, долгого сна.

22.

Пусть скоро все исчезнет в потоке,
А поступь годов — в истление,
Спеша эпохой сбыться в эпохе,
Вобрав в себя поколения.

Пусть прежде придется надолго поникнуть,
Чужим окольцованной взором,
Я знаю, Россия, однажды ты выйдешь,
Всесветным Вселенским Собором.

Тогда лишь, за новыми вихрями смуты,
Которая горести часть,
За бесповоротную скорбью минуты
Да будет от Бога власть.

23.

По весне на рассветном камне
Даль начертана трех путей —
Сам не знаю, идти куда мне
Поперек упорства вещей.

Терпеливо, мало-помалу
Пробуждаются очи дня,
Но за то, что душа устала
В бездорожье, прости меня.

Но за то, что душа прозрела
За унынием свет и день,
Дай ей радость святого дела
И терпенья Божьего сень.

24.

Глядишь в унынии, родная, ты ли?
Исподним холодом полна земля.

И маковки поникли золотые.
Опять кругом не паханы поля.

А я бегу с давешнего пригорка,
Весь переполнен яростью слепой.
Мир человека, бабочки и волка
Передо мной сужается тропой

В крутом смешенье небылей и были,
В сумятице всемирного вранья...
Но если даже все тебя забыли,
Ты всех прекрасней в сердце у меня.

25.

У обрыва поет соловей
О единственной, нищей и дикой,
О заброшенной, бедной, моей,
О России моей невеликой.

Хоть не видно дорог и путей,
Наше, Господи, горе размыкай:
Весть подай о России великой —
О великой России Твоей.

26.

От вечности безвременья вдали,
Куда текло и пропадало время
Моей о Боге помнящей земли,
Моей Руси спасительное бремя.

Живых людей, которые ушли,
Твоих, еще оставшихся со всеми.
Моих родных, которые нашли,
В самих себе столетий новых семя.

27.

И здесь, и сейчас, и всегда,
И в стане смертельного боя
Совсем не печалился я,
Забывши: откуда и кто я?

А вечность глядела в окно —
Степей незалетная птица.
И значит уже все равно,
Что ночь, будто сердце, стучится.

28.

Снова Ангел трубит в небесах.
И уносится полчище птичье.
Поле русское — пепел и прах —
Сохрани в себе страх и величье.

29.

Когда утихнет злого мира лесьть
И в никуда протянется дорога,
Окажется, душа живая есть,
В час немоты взыскующая Бога.

А мир — самонадеянный, пустой,
Бегущий от мгновенья до мгновенья,
В руках всего лишь кубок золотой,
И достоянье ночи и забвенья.

И помолчи, и лучше не спеша,
Назвав беду по имени бедою,
Увидеть, как светла и хороша
Пылающая осень за тобою.

А кажется, паломница душа,
Служанка нищая, ей все родное,

И ВРЕМЕНА, И ЛЕТА

Из своего лесного шалаша
Вдруг заглянула в небо голубое.

30.

Когда среди житейской суеты
Становится несбывшееся мило,
И смотрит мир из вязкой темноты,
Наверно, вправду осень наступила.

И в желтизне кружащихся моих,
Еще недавно окрыленных, планов,
Хотя, конечно, больше не до них
Среди раскинутых повсюду станов.

Есть тихая немая правота,
Забывшая, что не было, что было.
Ну, погляди, какая красота —
Наверно, вправду осень наступила.

31.

Ураганом уносится мимо.
И ухватишь ли? Только чтоб жить —
Поправимо и непоправимо —
Золотая протянута нить.

И ответом на недоуменье,
На унынье беспамятных лет —
Молчаливое благоговенье
Перед Тем, Кто низводит нам Свет.

32.

Душа почти и не болит —
Утешена незримым чудом.
Такая тишина стоит
Над нашим заповедным лугом.

Потом кто сможет, тот вместит,
Найдет в движении упругом
Земли и неба Божий щит,
Хранящий мир победным кругом.

И снова с чистого листа,
Изведавши веков разлуку,
Во имя Господа Христа
Перемогаю жизни муку,
В огонь протягиваю руку —
Да будет Русь моя свята!

33.

Но вступивши на поприще вольное,
Мы увидим, что времени нет.
Будет светлым движеньем исполнено
Все, что брезжило тысячу лет.

Не взыскую заморскую, новую...
Милость Божию — землю мою,
Настоящую, значит путевую,
Значит лучшую в мире — люблю.

Февраль—ноябрь 2007

ПОСЛАНИЕ АФОНСКИХ ИГУМЕНОВ К ЦАРЮ АЛЕКСЕЮ МИХАЙЛОВИЧУ С ПРОСЬБОЙ О ПОМОЩИ РОСИКОНУ (1667 Г.)

В ходе осуществляемой под руководством Д. В. Зубова подготовки полного собрания актового материала по истории Русского на Св. Афоне монастыря во имя св. великомученика Пантелеимона (Русика, Росикона) основное внимание уделяется воссозданию целостной картины связей этой обители как с другими афонскими монастырями, так и с внешним миром. По понятным причинам важнейшее место занимают здесь связи с Россией, игравшей в жизни монастыря св. Пантелеимона особую роль. Среди множества документов, касающихся судьбы Росикона, наше внимание привлекла грамота, хранящаяся в фонде Греческих дел РГАДА под № 622. Это послание, направленное от лица всех игуменов Афонской Горы к русскому царю Алексею Михайловичу, повествует о тяжелом положении «Русика» (именно в такой форме упоминается здесь монастырь Св. Пантелеимона) и призывает государя принять на себя попечение об устройении разоренной обители. Доставил грамоту в Москву новопоставленный игумен Св. Пантелеимона архимандрит Никодим.

XVII в. был временем тяжелого упадка и запустения большинства монастырей Афона. Исключение составляли лишь Ивер, Хиландар, Ватопед и монастырь прп. Дионисия, находившиеся в относительно благоприятном состоянии. Другие же монастыри были разорены и опустели. Так, в Великой Лавре прп. Афанасия в 1623 г. насчитывалось всего пять монахов, живших в нищете. В особенно тяжелом положении находились Ксенофонт, Кастамонит и Росикон. Общий упадок Святой Горы содействовал проникновению сюда иезуитов, которые даже сумели организовать в Карее униатскую школу (1636—1641).

Главным вопросом, оказывавшим решающее влияние на жизнь обителей, было отсутствие средств. На всех насельников Святой Горы

турками был наложен высокий подушный налог — харадж, размер которого год от года возрастал. Кроме того, с монастырём регулярно взимались дополнительные подати и поборы, нередко производилась конфискация монастырских владений за пределами Афона. Страдала Святая Гора и от пиратских набегов, распрей и самоуправства турецких властей. В таких условиях само существование монастырём было бы невозможно без поддержки извне. Для сборов пожертвований и милостыни афонские иноки посещали все уголки православного мира. Основными дарителями были правители Валашского и Молдавского княжеств. В конце XV в. были установлены отношения и с московскими великим князьями, и с тех пор посольства святогорцев в Россию стали регулярными. В правление царя Алексея Михайловича (1645—1675) русско-афонские отношения достигают пика. В Россию привозились святогорские святыни, списки чудотворных икон Божией Матери — Иверской «Вратарницы» и хиландарской «Троеручицы». В 1653—1655 гг. Арсений Суханов отбирал на Афоне рукописи, необходимые для исправления русских богослужебных книг. Важную роль афонские иноки играли в деле патриарха Никона.

Что касается Пантелеимонова монастыря, то, несмотря на его традиционное греческое название — Русик (собственно, «Русский»), о каких-то особых отношениях его с Россией в эту эпоху в научной литературе не говорится. Настоятели Росикона регулярно посещали Россию: так, в 1626 г. игумен Мелетий жаловался на бедственное положение обители, все имущество которой было заложено за долги; в 1636 г. в Москву за милостыней приезжал игумен Иоанн, в 1642 г. — игумен Григорий, в 1660 г. — игумен Дионисий. По сведениям А. Фотича, в обители в 1661 г. насчитывалось 120 братьев, в 1677 г. — 200.¹ Предполагается, что в первые десятилетия XVII в. братия Росикона состояла, в основном, из греков (в доказательство приводят греческую надпись 1619 г. в кафоликоне монастыря).

Любопытно сопоставить с этими сведениями текст грамоты 1667 г., впервые публикуемой ниже с русским переводом. Во-первых, грамота сообщает о том, что монастырь обнищал, разрушился и находится

¹ Фотич А. Света Гора и Хиландар у Османском царству, XV—XVII в. Београд, 2000. С. 90.

на грани полного запустения. Во-вторых, — и это в высшей степени примечательно, — святогорские игумены признают за Русиком статус *русского* монастыря. Указав, что все афонские обители страдают от невзгод, игумены сообщают, что греческим («ромейским») обителям помогают вельможи («архонты») из Константинополя, сербским — сербы, болгарским — болгары; только «обедневший Русик ниоткуда не имеет помощи». Тем самым Русикон исключается из числа греческих, сербских и болгарских обителей и фактически представлен как «русский» монастырь, которому должен помогать русский царь.

* * *

Грамота РГАДА, ф. 52, оп. 2, № 622 впервые опубликована проф. Б. Л. Фонкичем в каталоге выставки афонских древностей, проходившей в Москве в 2004 г. (цветной фотоснимок и краткое описание)².

На момент ознакомления грамота находилась в ветхом состоянии, утрачена значительная часть текста (около 20%). Исследование текста стало возможным благодаря доброжелательному отношению заместителя директора РГАДА И. А. Балакаевой, после проведения реставрационных работ, профинансированных Д. В. Зубовым. В ходе реставрации на краях утрат проявились некоторые фрагменты букв (небрежно заклеенные прежними заплатами), позволившие уточнить чтение отдельных слов. Реконструкцию греческого текста и перевод выполнил П. В. Кузенков при содействии М. В. Грацианского. Издание текста дается по правилам кодикологии, в точном соответствии с орфографическими особенностями оригинала. В круглых скобках указаны раскрытые аббревиатуры, в квадратных — восполненные лакуны.

Среди орфографических особенностей памятника (не считая очевидных описок) отметим: 1) регулярное отсутствие подписной «йоты» в конъюнктивах; 2) регулярное тупое ударение перед знаками препинания; 3) непоследовательное употребление придыханий над «ро»; 4) отдельные ошибки в придыханиях (*ἰαματικός, ἐώραχεν*); 4) «вторич-

² Древности монастырей Афона в России: Из музеев, библиотек, архивов Москвы и Подмосковья: Каталог выставки (17 мая — 4 июля 2004 г.). М., 2004. С. 115.

ные» придыхания (*iáματιχός, ἐνᾶσκούντων*); 5) раздельное написание отчества царя (*μιχαῆλ ὀβίτζη* — по аналогии с турецким «оглу»²); 6) *ἐπτωχός* (наряду с *πτωχός*); 7) *κτῆτορ* в номинативе; 8) составное будущее время («*θέλω* + конъюнктив 3 л. ед. ч.»); 9) *βαρύνομεν* вместо *βαρύνωμεν*. Характерно почти полное отсутствие итацизмов.

Место составления акта — Афон.

Адресат — русский царь Алексей Михайлович.

Коллективный адресант — игумены афонских монастырей.

Дата в тексте отсутствует; в русской приписке на оборотной стороне проставлена дата 7175 (= 1667) г.

Бумага, 1 л., 570×420 мм, поле текста 380×310 мм, 40 строк.

Чернила темно-коричневые. «Хризмон» (процветший крест с надписью *Ι(ΗΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ ΝΙΚΑ*) и инициал «Е» (продублирован следующей строчной буквой *ε*) рисованы золотом и зеленой краской.

На лицевой стороне в центре верхнего поля — оттиск печати Св. Горы с изображением Богородицы «Ширшей Небес».

В центре нижнего поля — оттиск печати Росикона с изображением св. Пантелеимона и надписью по канту: † *Α(ΓΙ)Α ΜΟΝΗ ΒΑΣΙΛΙΚ[Η] (ΚΑΙ) ΡΟΥΣΙΚ[Η] ****ΦΡΟΥΡΗ*** ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ (Ο) ΡΟΥΣ ΠΑΝΤ[ΕΛΕΝΜΟΝΟΣ]*.

Приписка на обороте: *С(ВЯ)ТЫЯ ГОРЫ ПА(Н)ТЕЛЕ- [ИМО]НОВА || М(ОНАСТЫ)РЯ РУСКОГѠ ГѠ М(И) Л[ОСТЫНЪ] || 7175. ЮН. 4. В' МОСКВУ ПРИЕХАЛЪ || АР- ХИМ. НИКОДИМЪ.*

В конце XVIII в. грамота дублирована бумагой с водяными знаками ГОФАУ и датой 1788 г.

Надпись на конверте: (1667) года — Грамота къ царю Алексѣю Михайловичу о^т || всея братіи Аѡнскаго Пантелеимонова Монастыря || просителная о дачѣ посланному о^т нихъ Архимандри- || ту Никодиму Милостини.

ГРЕЧЕСКИЙ ТЕКСТ

† Εὐσεβέστατε, θεόσπεπτε, κραταιώτ(ατε), γαληνότη(ατε), χριστιανικώτ(ατε), ἀήττητ(ε), ἐλέω θεοῦ μ(έ)γα βασιλεῦ (καί) μέγα κνέζη [κύριε κύριε μέγα] ἄρχ(ων) ἥ² ἀλέξιε μιχαήλ ὀβίτζη [sic!] πάσ(ας) μεγάλης (καί) μικρῆς ξανθῆς ῥωσί(ας) αὐτοκράτορ· μοσχοβί(ας), κι-οβί(ας), βλαντημηρί(ας), νοβγγορί(ας), [βασιλεῦ καζάνιου, βασιλεῦ] ἄστρα ἥ³χανίου, βασιλεῦ συμπηρίου· (καί) αὐθέντη τῶν ψόβσκων· (καί) μέγα ἄρχων λιτοβί(ας)· σμολενσ(κίας)· τυφερσκι(ας)· βολγνί(ας)· πο-ντολί(ας)· [γιουγορί(ας)· περμί(ας)· βιατκ]ίας· βουλγαρί(ας) ἥ⁴ καί τῶν λοιπ(ῶν) αὐθέντης (καί) μέγας ἄρχων· νοβροδί(ας)· νιζοβί(ας) γῆν [sic!]· τζερνηγοβί(ας)· ρεζανί(ας)· πολοττί(ας)· ῥοστοβί(ας)· για-ροσ[λαβίας· μπελοζεριάς· οὐντορίας· ὀμπδορ]ί(ας)· ἥ⁵ κονττί(ας)· βη-τηξί(ας)· μησθλαβί(ας)· (καί) παντὸς βορει(ου) μέρους ἐξουσιαστὰ (καί) αὐθέν(τη) ἰβερρεί(ας)· καρταλιῶν, (καί) γρουζηνίων [βασιλέων, καί τῆς γῆς καμπαρτίων, καί] τσαρ ἥ⁶κασιῶν, (καί) γοριῶν ἀρχόν(των) (καί) τῶν λοιπ(ῶν) πολλῶν αὐθεντῶν (καί) τοπάρχ(ων) ἀνατολικ(ῶν), (καί) βορει(ῶν) ἐκ π(ατέ)ρων (καί) προπάππων κλη[ρονόμ]ε, ἐξου-σιαστὰ καί] δέσποτα ἥ⁷ υἱὲ ποθεινότητε τῆς ἀγί(ας) (καί) καθολικῆς ἐκκλησί(ας) χ(ριστο)ῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Δουλικῶς (καί) γονυκλιτῶς προσκυνούμεν [***** τῆς] βασιλεί(ας) σου ἥ⁸ ἅπαντ(ες) οἱ κα-θηγούμενοι ἐκ πάντ(ων) (τ)ῶν ἱερῶν μοναστηρί(ων) τ(οῦ) ἀγίου ὄρους τ(οῦ) ἄθωνος, (καί) δεόμεθα ἐκ ψυχῆς τῷ βασιλεῖ τῶν [οὐρανῶν καί τῆ πα]ναρχάν(τω) ἥ⁹ (καί) πανάγνω αὐτοῦ μ(ητ)ρ(ί), ἀλλὰ δὴ (καί) τῷ ἐνδόξω αὐτοῦ μεγαλομάρτυρι (καί) ἰαματικῷ παντελεήμονι, δοθῆναι τῆ βασιλεί[α σου *****ι(αν), σ(ωτη)ρί(αν), ἥ¹⁰ εὐημερείαν, (καί) χαρὰν, εἰρήνην σταθηράν (καί) γαληνότη(τητα), (καί) πᾶν εἴ τι ἄλλο ἀγαθὸν (καί) σ(ωτή)ριον εἰς αὔξησιν αὐτῆς (καί) πλατυσμ[όν, καί νίκη]ν κατὰ πάντ[ων] ὀρατῶν (καί) ἥ¹¹ ἀοράτων ἐχθρῶν, (καί) ὑποτάξαι ὑπὸ τοὺς πόδας (σ)ου πάν(τα) ἐχθρὸν (καί) πολέμιον· (καί) μεγαλύναι τὸ κράτος (καί) τὸ ὄνομα τῆς [βασιλείας] σου, ὡς τῷ πιστω-ἥ¹²τάτω ποτὲ μεγάλω βασιλεῖ (καί) ἰσαποστόλῳ κωνσταντίνῳ· διὰ πολλὴν χαρὰν (καί) καύχησιν ἡμῶν, (καί) ὅλου τοῦ [χριστιανικοῦ γένους καί πασῶν τῶν] ἥ¹³ ἀγί(ων) ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ. ὅπ(οῦ) τρέχουσιν ἅπαντ(ες) οἱ ἐπτωχοὶ εἰς τὰ φιλάν(θρωπ)α σπλάγγνα τῆς βασιλεί(ας) σου, ὥσπερ

εἰς ἕνα [νᾶμα χρυ]σόρει[θ]ρον, ||¹⁴ ἐλέ(ουζ) (καί) φιλαν(θρωπ)ί(ας), εὐρίσκουν παρηγορί(αν) (καί) θεραπείαν τῆς δίψας των, τὸ μέγα ἔλεος τῆς βασιλεί(ας) σου. ἡμεῖς δὲ γαληνότατε (καί) κρά[τιστε βασιλεῦ καταδ]ύόμενοι ||¹⁵ ἐν πολλῶ (καί) σφοδρῶ, (καί) μεγίστω κλύδωνι (καί) κινδύνῳ. παρὰ τῶν καθ' ἑκάστην ἐπερχομέν(ων) ἡμῖν μεγάλ(ων) σύμφορ(ῶν) (καί) ἀδικι[ῶν *****]ει στερεᾶς· ||¹⁶ (καί) οὐκ ἔχομεν π(ου) κλίνομεν κεφ(αλήν)· πλὴν οἱ εὐρισκόμενοι ἄρχοντ(ες) τῆς κωνσταντινουπό(λεως) περιποιδῶνται τὰ ῥωμέϊκα μονα[στήρια, καί ἐκ τῆς σερβίας ***]όνται ||¹⁷ τὰ σέρβικα· (καί) ἐκ τῆς βουλγαρί(ας) τὰ βουλγάρικα· τὸ δὲ ἐπτωχὸν ῥούσικον οὐκ ἔχει ποθὲν βοήθειαν. (καί) ἐβοηθοῦ σ***** αὐτὸ ||¹⁸ μέχρι τοῦ νῦν· εἰ καὶ ἡμεῖς ἐκ τῶν βαρυτά(των) χρε(ῶν) μὴ δυνάμενοι κυβερνήσαι τὰ ἡμέτερα, ἤλθομεν [sic!] εἰς ἀπορί(αν) ***** ||¹⁹ ρίσαντ(ες) οἱ ἐν αὐτῶ εὐρισκόμενοι πτωχοὶ (καί) ἀδύνατοι μοναχοὶ, (καί) ἤλθεν εἰς χαλασμόν, (καί) ἐρύθησαν οἱ πύργοι[ι] *****[τ]ῆς ἀγί(ας) ||²⁰ ἐκκλησί(ας)· Διὸ φειδόμενοι μὴ πως ἔλθη εἰς τέλειον χαλασμόν, διὰ τοῦτο ψηφῶ κοινῆ (καί) γνώμη πάντων τῶν κα[θηγουμένων τῶν ἱερῶν μοναστηρ]ί(ων), ἐκ ||²¹ λέξαμεν τὸν πανοσιώτατον (καί) ἄγιον ἀρχιμανδρίτην κύριον παπ(ᾶν) κ(ὺρ) νικόδημον ἄνδρα τίμιον (καί) ἀγαθόν, πάσ[ης] ***** ||²² θημεν αὐτὸν ἅπαντ(ες) (καί) ἐθέμεθα ἄρχειν (καί) προστατεύειν ἅπαντα τ(ῆς) μονῆς τ(οῦ) ἀγίου παντελεήμονος, (καί) οἰκονομεῖν, (καί) ***** ἀγ]ί(ας) ἐκκλησί(ας)· ||²³ (καί) μεῖς ἱεροὺς ἄνδρας αὐτὸ κατακοσμήσειεν· ἵνα μνηστεύσον(ται) οἱ μακάριοι παλαιοὶ κτήτορες, (καί) τ(ῆς) μεγάλης ἐ***** ||²⁴ (καί) διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἡμᾶς βοηθῆσαι αὐτὸ μηκέτι εὐδοκοῦντ(ου) θε(ο)ῦ, ἠλπίσαμεν εἰς τὸ μέγα ἔλεος τ(ῆς) βασιλ[είας] σου ***** ||²⁵ αὐτὸ (καί) ἔλθη εἰς τέλειον ἀφανισμόν, (καί) χαθῆ [τὸ] μνημόσυνον (καί) ψυχικὰ τῶν ὀρθοδόξων· καθὼς θέλει τὸ ἀναγγεῖ(λη) (καί) ὀθ***** ας ||²⁶ ἄν(θρωπ)ος τ(ῆς) βασιλεί(ας) σου λεπτομερέστερον διὰ ζώσης φωνῆς, καθὼς ὀφθαλμοφανῶς ἐώρακεν· Διὸ ἔνεκεν τούτ(ου) ἔρχεται αὐτόθι ὁ προρηθεὶς ἄγιος ἀρχι ||²⁷ μανδρίτης μετὴν αὐτοῦ σὺνοδίαν (καί) δεόμεθά σου μέγα βασιλεῦ εὐεργέτα (καί) κηδεμ(ὸν) τ(οῦ) χριστιανικ(οῦ) γένους (καί) ἄ***** πλουσιόδωρε (καί) π****, ||²⁸ γενοῦ πάλιν νέος κτήτορ [sic!] (καί) μέγας βοηθός, εἰς τὸ

ἐπτωχὸν (καὶ) κατερραγμένον μοναστήριον τοῦ ἁγίου παντελεήμονος [τῶν] ρουσ(ῶν). Διότι νῦν ἐν τῇ μεγί||²⁹στη σ(ου) βασιλεί(α), ἔθετο ἡ ἐλπίς αὐτοῦ ἅπασ(α), (καὶ) μετὰ πολλ(ῶν) δακρύ(ων) ἐγράψαμεν (καὶ) δεόμεθα ἵνα ἐγείρῃς αὐτὸ ἐκ βάρθρων. (καὶ)ν εὐδοκήσ(η) ὁ ἐλεήμων θε(ός) ς, ||³⁰ (καὶ) ὁ ἅγιος νεῦσει [sic!] εἰς τὴν εὐλογημένην σ(ου) διάνοιαν, νῦν εἰς τοὺς χαριτωμένους χρόνους τῆς μεγίστης σου βασιλεί(ας). ἡβουλήθημεν [αὐτῶ] δοῦναι] καὶ το [sic!] κλειδίον ||³¹ τ(οῦ) μοναστηρί(ου) τ(ῆς) βασιλεί(ας) σ(ου), ἀλλὰ διὰ τὸ μῆκ(ος) τ(ῆς) ὁδοῦ, οὐκ ἔλαβον. Διὸ ἀντιβολοῦμεν ἵνα λάμψῃ τὸ μέγα πλοῦσιον (καὶ) λ*** τὸν ἔλεος τῆς βα||³²σιλεί(ας) σ(ου) ἐπὶ τὸ ἐπτωχὸν μοναστήριον. (καὶ) θέλεις ἔχει [sic!] ὡς κτῆτορ τὸν ἄξιον (καὶ) μέγαν μισθόν, (καὶ) ἀξιωθείς κληρονομηῆσαι τῶν χαρισμά(των) του [sic!] κ(υρίου) ||³³ ἡμῶν ἰ(ησοῦ) χ(ριστοῦ), ὅπου ὀρίζει: μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, μετὰ πάσ(ης) τῆς σύγγενεί(ας) (καὶ) κληρουχί(ας) ὑμῶν. (καὶ) δεόμεθά σου ὅπως προφθάσῃ τὸ μέγα σου ἔλεος ||³⁴ ὥστε ὁποῦ ἔστιν ἐν αὐτῶ ζωῆς λείψανον· παρὰ δὲ τῶν ἐνάσκούν(των) ἐν αὐτῶ εὐτελεστάτων ἱερέ(ων) (καὶ) μοναχ(ῶν), (τ)ῶν ὑστερημεύων τῆς ἐπιουσίου ||³⁵ τροφῆς, ἔχεις διηνεκές μνημόσυνον (καὶ) μεγάλην εὐχαριστί(αν). (καὶ) ὡς μέγας (καὶ) ἐλεήμων (καὶ) σύμπαθής βασιλεὺς εἶτε βο*****ασ*** ||³⁶ τελέσται: (καὶ) ἐξάξις πτωχὸν ἐκ βάρθους πτωχεί(ας). (καὶ) ἔτι δεόμεθά σου μὴ βαρύνομεν δεόμενοι τὴν μεγίστην σου βασιλείαν *****[μεγί]στης σ(ου) ||³⁷ εὐποιεί(ας) (καὶ) εὐεργεσί(ας), ἀνανεύσουν οἱ ἐπτωχοὶ μοναχοὶ, (καὶ) δοξάσουν τὸν θε(όν), (καὶ) ἀδιαλείπτως εὐχόμε(νοι) ὑπὲρ τῆς μεγ[άλ]ης σου βασιλείας. (καὶ) ὁ μεγαλομάρτυς] (καὶ) ἰα||³⁸ματικὸς παντελεήμων γενήσεται) πρέσβυς πρὸς τὸν ὑψιστον θε(όν) ὑπὲρ τῆς μεγ[άλ]ης σου γαληνότητος ἐν τῇ βασιλεί(α) (τ)ῶν οὐ(ρανῶ)ν ***** ||³⁹ βασιλεῦσαι μετὰ (τ)ῶν ἀοιδίμων ἁγί(ων) εὐσεβῶν (καὶ) ὀρθοδόξων βασιλέ(ων), (καὶ) μετὰ πάν(των) (τ)ῶν ἁγί(ων) ἐν τῇ βασιλεί(α) τ*****. ~ ||⁴⁰

† οἱ καθηγούμενοι ἐκ πάν(των) τῶν ἱερῶν (καὶ) σεπτῶν μοναστηρί(ων) τ(οῦ) [ἁγίου ὄρους].

ПЕРЕВОД

Благочестивейший, боговенчанный, державнейший, тишайший, христианнейший, непобедимый, милостью Божией великий царь и великий князь [и великий государь] ⁽²⁾ Алексей Михайлович, всея Великия и Малыя и Белья России самодержец, Московский, Киевский, Владимирский, Новгородский (Новгородский), [царь Казанский, царь] Астраханский, ⁽³⁾ царь Сибирский, господин Псковский, великий князь Литовский, Смоленский, Тиферский (Тверской), Волынский, Подольский, [Югорский, Пермский, Вят]ский, Болгарский ⁽⁴⁾ и иных господин и великий князь, Нов(го)рода в Низовской земле, Черниговский, Рязанский, Полоцкий, Ростовский, Ярославский, Белозерский, Удорский, Обдор]ский, ⁽⁵⁾ Кондийский, Витикский (Витебский), Мистлавский (Мстиславский) и прочей северной страны повелитель и господин Иверийский, Карталинских и Грузинских [царей, и земли Кабардинской], ⁽⁶⁾ Черкесских и Горских князей и иных многих властителей и областеначальников восточных и северных от отцов и дедов наследник, повелитель и владыка, ⁽⁷⁾ сын вождеденнейший святой и кафолической Церкви Христа Бога нашего!³

Смиренно и коленопреклоненно склоняясь ниц [пред лицом] твоего царства, ⁽⁸⁾ мы все, кафигумены⁴ из всех священных монастырей Святой Горы Афонской, молим от души Царя Небесного и Пречистую ⁽⁹⁾ и Пресвятую Его Матерь, а равно и славного Его великомученика и целителя Пантелеимона даровать царств[у твоему здрави]е, спасение, ⁽¹⁰⁾ благоденствие, радость, мир прочный и тишину и всякое какое ни есть иное благо и спасение к преумножению его и расширени[ю, и победу над все]ми видимыми и ⁽¹¹⁾ невидимыми врагами, подчинить под ноги твои всякого врага и супостата и возвеличить державу и имя царства твоего, как ⁽¹²⁾ некогда вернейшего великого и равноапостольного царя Константина, ради многой радости и ликования нашего и всего [рода

³ Титул русского царя в греческих актах XVII в. подвержен некоторым вариациям. Среди особенностей данного акта можно назвать написания *Νοβγορορίας* (Новгородский), *Τυφερσίαιας* (под влиянием формы «Тверский»), *Βητηξίαιας* (Витебский), *Μησθλαβίαιας* (Мстиславский), *Γοριῶν ἀρχόντων* (Горских князей).

⁴ Термин «кафигумен» представляет собой более торжественный вариант обычного «игумен».

христианского и всех] ⁽¹³⁾ святых Божиих Церквей.

Когда прибегают обедневшие к человеколюбивому сердцу царства твоего, словно к единственному [источнику златоструйному] ⁽¹⁴⁾ милости и человеколюбия, находят утешение, врачевание и исцеление жажды своей в великой милости царства твоего. Мы же, о тишайший и державнейший царь, [непрестанно вергае]мые ⁽¹⁵⁾ во многие сильные и величайшие водовороты и опасности, помимо ежедневно нападающих на нас великих невзгод и несправедливостей, новыми поборами лишились твердой почвы ⁽¹⁶⁾ и не имеем куда приклонить главы своей. Впрочем, находящиеся в Константинополе архонты выручают ромейские монастыри, те, кто в Сербии, заботят]ся о ⁽¹⁷⁾ сербских, а те кто в Болгарии — о болгарских.⁵ Обедневший же Русик⁶ ниоткуда не имеет помощи. И получал бы он помощь [от нас, как бывало] ⁽¹⁸⁾ доньше, если бы и мы, из-за тяжелейших долгов неспособные управлять и своим, не пришли в безвыходное положение. [И обнищали] ⁽¹⁹⁾ оказавшиеся в нем бедные и немощные монахи, и пришел он в запустение, и обрушились башни [и здание] святой ⁽²⁰⁾ церкви.

Посему, боясь, как бы не пришел он в окончательное запустение, ради этого общим решением и суждением всех ка[фигуменов священных монастырей]⁷ ⁽²¹⁾ мы избрали преподобнейшего святого архимандрита, господина священника кир Никодима⁸, мужа честного и благого, и всеми ***** ⁽²²⁾ [облек]ли его мы все и поставили

⁵ Любопытное свидетельство о своего рода «национальном» разделении опеки над монастырями. Характерно отсутствие упоминания о молдо-валашских господарях: ведь «валашских» монастырей не было на Афоне.

⁶ Употребленное здесь греческое название монастыря — Ῥούσικον (Русик) — впоследствии было вытеснено более «книжной» формой Ῥωσικόν. Современные греческие авторы, напуганные «русификацией» Афона в XIX — начале XX в., избегают и этого названия, предпочитая именовать Росикон «монастырем св. Пантелеимона» — хотя при этом названия всех прочих афонских обителей сохраняют традиционную форму: Ватопед (Благовещенский), Ивер (Успенский), Зограф (Свято-Георгиевский) и т. д. В данном тексте мы видим, что афонские игумены не только не избегают ассоциации названия Русика с Россией, но и прямо подчеркивают ее, обособляя монастырь от греческих, сербских и болгарских обителей.

⁷ После упразднения в 1585 г. должности прота высшая власть на Афоне принадлежала собранию игуменов.

⁸ Как свидетельствует надпись на обороте, Никодим прибыл в Москву в июне 1667 г.

начальствовать и настоятельствовать над монастырем святого Пантелеимона и управлять им, и [служить в свя]той церкви, ⁽²³⁾ и со священными мужами обустроить его, дабы поминались блаженные древние ктиторы, и великой ***** ⁽²⁴⁾ И поскольку у нас нет возможности помочь ему, пока не настало благоволение Божие, мы возложили надежду на великую милость твоего царства, [без помощи которой] ⁽²⁵⁾ он дошел бы до полного исчезновения и было бы предано забвению поминовение и духовное (завещание) православных, как о том оповестит и ***** ⁽²⁶⁾ человек царства твоего более обстоятельно живым голосом, как увидел он ясно воочию⁹.

Посему ради этого направляется отсюда вышеупомянутый святой ⁽²⁷⁾ архимандрит с его спутниками. И мы молим тебя, великий царь, благодетель и заступник рода христианского, щедрый даритель и ***, ⁽²⁸⁾ стань опять новым ктитором и великим помощником для обедневшего и разрушившегося монастыря святого Пантелеимона русов¹⁰, так как ныне на ⁽²⁹⁾ величайшее твое царство возложена вся его надежда. И мы со многими слезами написали (это) и молим, чтобы ты восстановил его от оснований. И, если соблаговолит милостивый Бог, ⁽³⁰⁾ святой примет благословенное твое намерение ныне, в благодатные времена величайшей твоей Церкви. Хотели мы [передать тебе] и ключ ⁽³¹⁾ от монастыря твоего царства¹¹, но не взял он его из-за длительности пути. Посему просим, дабы воссияло великое [множество щедрот твоих и] милость ⁽³²⁾ царства твоего сошла бы на сей обедневший монастырь. И ты будешь иметь как ктитор достойное и великое воздаяние и удостоишься наследия благодатей Господа ⁽³³⁾ нашего Иисуса Христа, ибо Он определил: «блаженны милостивые»¹², со всем родом и наследием

⁹ Несмотря на плохую сохранность данного места, с определенной уверенностью можно предположить, что здесь идет речь о посещении Афона посланцем русского царя («человеком царства»), который своими глазами видел разруху Росикона и мог бы подтвердить его нужду.

¹⁰ Здесь вновь подчеркивается «русская» принадлежность монастыря. Форма Ρουσῶν, в отличие от «книжного» варианта τῶν Ρῶς, более точно передает фонетический облик названия русского народа. Очевидно, что авторы послания не отделяли ее от названия «Русик» (Ρούσικον).

¹¹ Таким образом, русский царь как бы признавался фактическим хозяином обители.

¹² Мф. 5, 7.

ПОСЛАНИЕ АФОНСКИХ ИГУМЕНОВ

вашим. И молим тебя, чтобы ты простер великую милость свою ⁽³⁴⁾, пока есть еще в нем остаток жизни. А от подвизающихся в нем благоговейнейших иереев и монахов, терпящих скудость в насущном ⁽³⁵⁾ пропитании, ты имеешь долгое поминование и великое благодарение. И как великий и милостивый и сострадательный царь, если по[желаешь, бедствие] ⁽³⁶⁾ окончится и ты вызволишь бедного из глубины бедности. И еще молим тебя, да не отяготится нашими мольбами величайшее твое царство, [поелику от велич]айшего твоего ⁽³⁷⁾ благотворительства и благодеяния воспрянут обедневшие монахи и восславят Бога, непрестанно молясь за великое твое царство. А великомученик и ⁽³⁸⁾ целитель Пантелеимон да будет ходатаем к величайшему Богу за великую твою тихость¹³ в Царствии Небесном, [дабы удостоился ты] ⁽³⁹⁾ царствовать с прославленными святыми благочестивыми и православными царями и со всем сонмом святых во Царствии [Небесном Отца и Сына и Святого Духа]. ⁽⁴⁰⁾

† Кафигумены из всех священных и чтимых монастырей Святой Горы.

Публикация подготовлена *Д. В. Зубовым* и
П. В. Кузенковым

¹³ Известное прозвание Алексея Михайловича — Тишайший — восходит к греческому *γαλήνυατος*, традиционному эпитету византийских императоров.

ПЕРЕПИСКА ЕПИСКОПА ФЕОДОРА (ПОЗДЕЕВСКОГО) И АРХИЕПИСКОПА НИКОНА (РОЖДЕСТВЕНСКОГО) СО СВЯЩЕННИКОМ ПАВЛОМ ФЛОРЕНСКИМ

ЧАСТЬ I. ПИСЬМА 1–34
(5 АВГУСТА 1910 Г. — 24 АПРЕЛЯ 1916 Г.)

Епископ Феодор (Поздеевский, 1876–1937) был одним из наиболее значительных лиц, которые оказали влияние на жизнь священника Павла Флоренского (1882–1937). Позволительно предположить и обратное (учитывая, конечно, разницу в положении и возрасте), что отец Павел был в окружении епископа (архиепископ с 1923 г.) Феодора одним из наиболее ценных и авторитетных соратников. Их связывали отношения искренней дружбы и священной иерархии.

Епископ Феодор и П. А. Флоренский впервые встретились в сентябре 1909 г., в начале учебного года. Оба они пришли в преподавательскую корпорацию МДА почти одновременно (П. А. Флоренский — в 1908, епископ Феодор — в 1909 г.), оба были не удовлетворены состоянием Академии: считали, что преподавание в высшем учебном заведении Церкви должно строиться на более церковных началах, и надеялись изменить положение в лучшую сторону. Для обоих позитивизм, рационализм и морализм являлись извечными врагами. Это естественно делало их союзниками и друзьями в работе.

Поскольку епископ Феодор и отец Павел трудились и жили рядом, переписка их носила особый характер. Это или служебные записки, или глубоко личные письма-исповеди, которые писались, вероятно, потому, что выразить данные чувства и мысли устно было труднее, чем письменно, а также для того, чтобы запечатлеть свои чувства и мысли не только в собственной душе.

Подробное предисловие к «Переписке...» было опубликовано в журнале «Даниловский благовестник»¹. Ограничимся указанием на основные темы, которые связывали епископа Феодора и отца Павла:

1. Преподавательская деятельность;
2. Рукоположение П. А. Флоренского в священнический сан;
3. Труды по подготовке и изданию академического журнала «Богословский вестник»;
4. Магистерская диссертация священника Павла Флоренского;
5. «Кружок ищущих христианского просвещения в духе Православной Христовой Церкви»;
6. Афонские споры об имени Божиим (следует отметить, что позиция епископа Феодора в 1913 г., вероятно под влиянием преподобного Германа Зосимовского, святителя Макария, митрополита Московского, а также и «новоселовского кружка», была если не благожелательной, то во всяком случае не нейтральной, но в 1920-е гг. отношение владыки Феодора к имяславцам вследствие их раскольнической деятельности стало отрицательным);
7. Уход епископа Феодора из МДА и попытка создания Высшей богословской школы в Даниловском монастыре.

Яркое свидетельство взаимоотношений епископа Феодора и епископа Павла Флоренского сохранилось в воспоминаниях А. Ф. Лосева (запись 5 июня 1971 г.):

«В начале 30-х годов я тут встретил в одном месте, не слишком официальном (камере предварительного заключения. — Ред.), бывшего ректора Духовной академии епископа Феодора. ...Реакционер, твердый, все семинаристы трепетали. В него стреляли в 1905 году. На суде над стрелявшим епископ Феодор сказал только: “Я прошу этого постановления не принимать, а молодого человека отпустить на волю”.

¹ Даниловский благовестник 2007. № 14. С. 32–45. К сожалению, публикация переписки на страницах «Даниловского благовестника» пока что не состоялась, возможно, из-за слишком откровенного и личного характера высказываний владыки Феодора и о. Павла. В «Богословском вестнике» переписка публикуется со значительными добавлениями и уточнениями, включая блок писем, которыми обменивались между собой свящ. Павел и архиепископ Никон (Рождественский) (их переписка по поводу акафиста свт. Питириму Тамбовскому будет опубликована в составе второй части данной переписки в БВ 11). — Ред.

Так властно, так твердо сказал, что этого молодого человека отпустили, и он таки пошел, как ни в чем не бывало. Компания, в которой я оказался с епископом Феодором, не очень казенная была. “Как вы такого декадента и символиста, как Флоренский, поставили редактором ‘Богословского вестника’, — я спросил, — и дали ему заведовать кафедрой философии?” — “Все знаю. Символист, связи с Вячеславом Ивановым, с Белым... Но это почти единственный верующий человек во всей Академии!” — “Как так?” — “Судите сами. Богословие читает профессор Соколов. Патрологию — Иван Васильевич Попов. Психологию — Иванцов. Настолько все захвачены наукой, немецкой, тюрингенской, что начинают комментировать текст Священного Писания — и разносят его до основания. Например, в Евангелии есть фраза: ‘Крестяще их во имя Отца и Сына <и Святаго Духа>’. Тюрингенская школа говорит: позднейшая вставка, результат редактирования в IV веке, на Втором Вселенском Соборе. И так далее. Получается в конце концов, что весь Евангелист состоит из одних вставок: это — отсюда, это — оттуда, это — из Индии, то — из Египта. Срам! Но я вам скажу, что недавно найдена армянская рукопись II века, там эти слова имеются... Флоренский — один верующий из всех”. — “Да он же декадент и светский человек!” — “Да! Но вот лично я утвердил ‘Столп и утверждение Истины’ для защиты в качестве магистерской диссертации. Едва отстоял, ездил специально в Киев, добился принятия. И я его сознательно назначил на кафедру, потому что он единственный верующий человек в Академии. 1905–1911 годы — вообще наказание Божие. Когда я стал ректором Академии и познакомился с тем, как ведется преподавание, со мной дурно было. Такой невероятный протестантский идеализм — хуже всякого тюрингенства. Тареев, например, пишет ‘Самосознание Христа’. Самосознание! А личность Его была? Ничего об этом не говорит”.

Вот тебе эпизод. Интересно? Вот Духовная академия накануне развала. Епископ Феодор умный. “В Академию приезжал митрополит Макарий, старец восьмидесяти лет. В богословии разбирался. Но его беда была — семинарист, не получил высшего образования. Тем не менее постепенно дошел до митрополичьего сана. Духовной академии он боялся. Все же приехал, выразил желание посетить занятия. С дрожью

в руках даю ему расписание. Что выберет? А и выбирать-то нечего, ведь это же вертеп! Застенок! Выбирает — ‘психология’. Я ахнул. Психологию ведет профессор Павел Петрович Соколов. Владыка думал — будут говорить о душе, что-то важное. Пришел, сидит, слушает. Ну, во-первых, душа набок, никакой души нет, ‘мы изучаем явления психики’, вульгарный материализм. Сегодняшняя лекция — тактильные восприятия. И пошел — булавочки, иголки, рецепторы, ощущения. Проводит опыты, вызывает студентов. И так вся лекция. Вышли. Смотрю, митрополит идет с поникшей головой, серое лицо. ‘Владыка святой! — говорю ему (все архиереи — владыки), — я вижу, у вас неблагоприятное впечатление. Зайдите ко мне, я вам все расскажу. Не обращайтесь внимания, Владыка, на этих дураков. Это не профессора Духовной академии — это дураки Духовной академии. И как он смел при вас излагать всю эту пакость! А знает, что вы его начальство!’ — ‘Да, да... я, убогий, не понимаю...’, — говорит Макарий. — ‘А тут и понимать нечего! Все вздор!’ Так и пошел митрополит оскорбленный, огорченный; я не смог его утешить. Ведь чтобы бороться с Соколовым, всю сволочь надо разогнать. Так этот Соколов и остался на кафедре. И — до самой революции, когда революция его разогнала”. Вот состояние развала накануне революции! Да, Флоренский символист, но в вере он не равнодушный человек, искатель. Старое ушло; Пушкин, Лермонтов, они правду говорили, да они были давно, а тут на дворе двадцатый век. Официальная Церковь повторяет старое, интеллигенты отошли от веры, а Флоренский и со всеми декадентами был близок, и искал новых путей в вере”»².

Приводя это воспоминание, несомненно, надо делать поправку на его эмоциональный тон. Конечно, Флоренский был не единственно верующий человек в Академии, конечно, профессора Академии были отнюдь не «дураками». Но то, что владыку Феодора, также как и отца Павла, коробил свивший себе гнездо в МДА «невероятный протестантский идеализм», — это правда.

Данная публикация важна еще с одной стороны. В 1980-е—1990-е годы некоторые авторы попытались возвести творчество и жизнь священника Павла Флоренского к гностическим, оккультным и даже ма-

² Лосев А. Ф. «Я сослан в XX век...» Т. 2. М., 2002. С. 530–532.

сонским корням³. Одним из опровержений этого «мифотворчества» является круг друзей и единомышленников отца Павла, людей, глубоко укорененных в жизни Церкви. Переписка с владыкой Феодором, не предназначавшаяся для печати, обсуждающая самые сердечные стороны духовной жизни отца Павла и самые острые вопросы его творчества, является важнейшим свидетельством того, какой стан защищал отец Павел⁴. То же отчасти подтверждает и более краткая переписка (по поводу публикации в академическом журнале акафиста свт. Питириму Тамбовскому) с архиеп. Никоном (Рождественским), который в конце концов признал правоту и обоснованность позиции редактора «Богословского вестника».

Все письма публикуются впервые (за исключением двух писем еп. Феодора № 44 и 45, опубликованных ранее в сокращенном виде) по оригиналам (в основном по автографам или авторизованным машинописям), хранящимся в архиве священника Павла Флоренского (Музей священника Павла Флоренского, Москва). Последовательность писем хронологическая — с 1910 по 1918 г. В общем массиве писем (49) большая часть принадлежит еп. Феодору (40), меньшая — о. Павлу (7) и архиеп. Никону (2). Также к переписке были добавлены два поучения еп. Феодора новорукоположенному о. Павлу (во диакона и священника соответственно), две недатированные записки еп. Феодора по поводу издания «Богословского вестника» (под № 50, 51) и письмо из Рима архим. Дионисия (Валединского), упоминающееся в одном из писем еп. Феодора (№ 9). В угловых скобках помещены неразборчивые места, раскрытые сокращения и даты писем, установленные по почтовому штемпелю или по пометке, сделанной на

³ См., например, публикации проф. МДА Н. К. Гаврюшина: Флоренский, его работа «Электро-техническое материаловедение» // Памятники науки и техники 1987–1988. М., 1989. С. 241–244; Рыцарь Софии на перепутьях религиозной эстетики // Гаврюшин Н. К. По следам рыцарей Софии. М., 1998. С. 115–141; «Борьба за любезную мне непонятность»: священник Павел Флоренский // Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2005. С. 232–274.

⁴ Заметим, что даже такие «идейные противники» отца Павла, как архиепископ Никон (Рождественский), архиепископ Антоний (Храповицкий) (см. публикацию переписки в ЖМП 1998, № 6, с. 67–80), ценили общение с ним и никогда не сомневались в его искренней церковности.

письме отцом Павлом. Подчеркнутые в тексте слова выделены курсивом. Хочется выразить особую благодарность за активное участие в расшифровке рукописей и в составлении примечаний иеромонаху, ныне епископу Якутскому и Ленскому, Зосиме (Давыдову) и священнику Александру Дубинину.

Игумен Андроник (Трубачев)

1. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад — село Кутловы-Борки Рязанской губернии
5 августа 1910 года>

+

Глубокопочтимый Павел Александрович,

Вам нужно подать на мое имя прошение с тем, чтобы я ходатайствовал пред митрополитом Влад<имиром>⁵ о разрешении Вашего брака⁶. Это формальность, но ее обойти нельзя. Конечно, теперь в пост венчаться нельзя, а ко времени после 15-го ав<густа>⁷ эта формальность устранилась и задержки в Вашем деле быть не может.

С любовью Е<пископ> Феодор

5/8 1910 г.

⁵ Сщмч. Владимир (Богоявленский, 1 января 1848 г. — 25 января ст. ст. 1918 г., память 25 января) — в 1898—1912 г. митрополит Московский и Коломенский.

⁶ 25 августа 1910 г. П. А. Флоренский обвенчался с Анной Михайловной Гиацинтовой (31 января 1889 г. — 18 марта 1973 г.), сестрой своего близкого друга по МДА Василия Михайловича Гиацинтова (15 января 1884 г. — 13 апреля 1951 г.). Венчание было совершено священником Александром Михайловичем Гиацинтовым (21 апреля 1882 г. — 15 июня 1943 г.), братом невесты. Род Гиацинтовых происходил из сельских церковнослужителей Рязанской епархии.

⁷ Праздник Успения Божией Матери, окончание Успенского поста.

Р. S. А с преосвященным Антонием⁸ (иже в Донском монастыре)
Вы советовались?

Е <епископ> <Феодор>

Р. S. В прошении нужно пометить имя, фамилию и звание Вашей
невесты.

Штемпель Сергиева Посада: «5.VIII.10». Адрес рукой епископа Феодора: «Станция Желобово Сызрано-Вяземской ж<елезной> <дороги> село Кутловы-Борки. Н. М. Гиацинтовой⁹, для передачи Павлу Ал. Флоренскому». Рук. П. А. Флоренского: «Получ<ил> 1910.VIII.18. Кутл<овы>-Борки».

Данное письмо является ответом на сообщение П. А. Флоренского епископу Феодору о своем решении вступить в брак, которое было принято 31 июля 1910 г.¹⁰.

⁸ Епископ Антоний (Флоренсов, 27 августа 1847 г. — 20 февраля ст. ст. 1918 г.) — старец-архиерей, бывший епископ Вологодский. Духовник П. А. Флоренского с 1904 г. Епископ Антоний жил в Донском монастыре на покое с 1898 г., занимающая самое помещение, которое впоследствии было отведено Святейшему Патриарху Тихону — от ворот направо, с выходом на монастырскую стену. По благословению владыки Антония П. А. Флоренский поступил в МДА, вступил в брак, принял священнический сан (*Андроник (Трубачев), ил. 2007. С. 18–59*).

⁹ Николай Михайлович Гиацинтов (2 ноября 1880 г. — 7 апреля 1947 г.) — брат невесты П. А. Флоренского А. М. Гиацинтовой, учитель в селах Кривель и Песочня Сапожковского уезда Рязанской губернии.

¹⁰ Сохранился черновик письма П. А. Флоренского (ок. 20 августа 1910 г.) священнику Евгению Синадскому, которое в некоторой степени можно принять за ответ на письмо епископа Феодора.

<Дорогой о. Евгений!> 1. Сходите к Антонию, объяснитесь с ним за меня и попросите благословения. Скажите ему, что если я дерзнул не спроситься у него, у меня было, во-первых, <уверение — *зачеркнуто, ил. А.*> знамение, а, во-вторых, я знаю его мнение о браке. 2. Если есть возможность, то либо узнайте по телефону, либо еще лучше лично съездите в Академию и сделайте там следующее: а) привезите мне разрешение от митрополита на венчание (от Ректора); б) по присылаемой доверенности возьмите мое жалованье у эконома; в) возьмите у Рубинского то, что он написал (кандидатка), а потом я верну ему и он переплетет; г) спросите у Ректора, можно ли мне читать сочинения экспромты с 26-го? И, если Введенский прочел уже часть, привезите их мне; д) Вас уведомляю, что я летом кое-что наработал, хотя и не слишком много, главное же, съездил в имение Машкиных, где собрал много материала для биографии о. Серапиона. Полагаю, что Вам они будут весьма интересны; е) очень, очень рад

2. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад — Кутловы-Борки
25 августа 1910 года>

Философские сочинения поступающих необходимо прочесть к двадцать девятому августа, поспеш<ите>¹¹ приехать, благоволите ответом. Епископ Феодор.

Телеграмма № 255 от 25 августа 1910 г. на бланке Сызрано-Вяземской железной дороги. Тексту предшествует запись: «Ответ десять слов Желобово Сызрано-Вяземской Кутловы Борки Флоренскому».

3. СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ —
ЕПИСКОПУ ФЕОДОРУ (ПОЗДЕЕВСКОМУ)

<Сергиев Посад, ок. 24—27 апреля 1911 года>

Дорогой Архипастырь!

Не могу удержаться от того, чтобы не выразить Вам, своему Епископу, глубокой сердечной признательности за помощь и содействие, оказанные мне; не могу не высказать своего чувства уже неразрывной связи и, потому, своей привязанности к Вам, которая отныне есть и будет, даже независимо от Вашего или моего личного настроения и желания. Этот, давно желанный день, дал такой <толчок> всему существу моему, что нить биографии порвалась и началась новая. Первая хиротония еще оставила во мне мои чувства и мысли, она меня растрогала. Но вторая оторвала меня от меня самого, почти до потери сознания <и> памяти; она меня ошеломила, и только теперь я начинаю немного

насчет 8-ми десятилетия <о. Дякона>, что он <обрыв текста>. Приезжайте скорее, буду ждать».

¹¹ В тексте телеграммы «поспешу» — описка, надо: «поспешите». Совершенно очевидно, что П. А. Флоренскому было несообразно приглашать епископа подвижнической жизни, любившего уединенное одиночество, и к тому же своего «начальника» на собственное венчание в заолустный сельский храм чужой для владыки Феодора епархии. К тому же, какой смысл «поспешать» епископу Феодору на венчание, если телеграмма посылается в день события? Лицемерие было ему не свойственно, а суховатое напоминание не забывать за личным праздником академических будней и своего служебного долга — очень характерно для владыки Феодора.

приходить в себя. Да и то прихожу от острого осознания собственного недостойнства, своей неумелости, своего незнания, и только благодаря снисходительности и кротости о. Николая¹² я еще не окончательно теряюсь от стыда.

Черновик начала несохранившегося письма.

4. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<27 апреля 1911 года>

Дорогой отец Павел!

Я очень, очень тронут Вашим письмом, и оно так отвечает и моему переживанию и чувству в отношении к Вам за эти дни Вашей хиротонии¹³. Господь и мне дал, и на сей раз реальнее, чем когда-либо раньше это бывало со мной грешным, ощутить силу Его благодати, проявляющейся в образовании чрез Его святую любовь нитей духовной связи между личностями и близости до родственности, каковы по естественным законам психики нашей невозможны. Мне так хотелось после Литургии вместо благословения Вас с алтаря взять Вас обеими руками за голову и целовать в радостном сознании того нового переживания, которое и мной чувствовалось в Вас.

Сознаюсь, я не без смущения и душевного трепета относился к Вашему рукоположению, ибо знал, как сложен путь к лику внутреннего Вашего человека, и потому особенно хотелось, чтобы Господь открыл Вам Себя в том, что особенно дорого верующему, особенно пастырю, а не в том, что, быть может, казалось Вам самым главным в том служении, какое Вы избрали. Итак, Господь явил Свою великую милость и явил Вам Свой мир, то, что очень просто само по себе и не дается

¹² Вероятно, иеромонах Николай (Могилевский, 9 апреля 1877 г. — 25 октября 1955 г.), впоследствии митрополит Алма-Атинский, исповедник (память 12 октября). В то время о. Николай являлся помощником инспектора МДА и благочинным академического Покровского храма.

¹³ 23 апреля 1911 г. П. А. Флоренский был рукоположен в академическом Покровском храме епископом Волоколамским Феодором (Поздеевским) в сан диакона, а на следующий день — во священника.

мудростью жизни человеческой, что и сильно, в то же время, и неизгладимо отражается на внутреннем мире нашем. Да поможет Господь и сохранить сей мир Его, ибо и наше служение, по слову Апостола, есть служение примирению: примиритесь с Господом¹⁴, говорит он. Храните и возгревайте это острое настроение молитвой теплой и простой; это настроение лучше всего сохранит от всяких искушений и уклонов; но не смущайтесь и охлаждению сердца — сему надлежит быть, как и зиме в природе. Не поддавайтесь в эти минуты мысли: то было просто нервное состояние; но откуда же качество сего состояния такое?

Храни Вас Господь! Прошу святых молитв.

С любовью, Е<пископ> Феодор
27/IV.

После диаконской хиротонии епископом Феодором диакону Павлу было преподано следующее наставление:

«Сегодняшний день имеет значение не только в личной твоей психологии, но и в жизни общей, академической. Человек, сросшийся с Академией, основательно изучивший мудрость земную, приходит к Престолу Божию. Конечно, можно всяко рассматривать это событие, но, несомненно, здесь сказался зов Божий. Я не знаю твоей внутренней жизни, не знаю пути, коим ты шел на этот зов. Не знаю, когда Христос задел тебя, подобно Симону Киринейскому, понести Его крест. Но, как бы то ни было, для нас особенно важно и дорого то, что в твоём лице мудрость земная преклонилась пред Крестом Христовым и Светлый Лик Христа победил лики других мудрецов. С сегодняшнего дня для тебя начинается совершенно новая стихия сравнительно с тою, в которой ты вращался доселе. Ты прекрасно изучил и довольно умудрен в философии земной. Но изучать философию земную — это ещё не значит быть в ограде церковной. Здесь иная, сверх-чувственная реальность. Здесь совершенно иное, новое бытие. Здесь совершенно иная стихия, стихия мученической крови, стихия непрестанной апостольской проповеди о Св. Троице, стихия девственной чистоты, которая явлена впервые в лице Богоматери, как это пелось во время твоего посвящения. Здесь все совер-

¹⁴ Ср.: 2 Кор. 5, 20 («Примиритесь с Богом»).

шенно иное, хотя бы взять, например, с богослужения эти поклоны, это подчинение в иерархическом ранге служащих, эту церковную одежду. Все это для мирского ума может показаться и неважным, и мелочным, и даже странным. Но ведь богослужение, во всех своих проявлениях и деталях, есть дивный хитон, сотканный любовью для Христа. Здесь все указывает на принцип подчинения, смирения. Служение в Церкви есть именно диаконство, служение, а не начальствование. Мне бы хотелось видеть в служении диаконском переход от стихий земных чрез служение в духе любви Христовой к служению точию духовному возрождению людей. Тебе не придется проходить диаконского служения. Но все-таки это не исключает для тебя необходимости отложить мирское мудрование и подчинить себя мудрости Христовой, чтобы воспринять пастырский сан в духе служения любви Христовой»¹⁵.

После иерейской хиротонии епископом Феодором новорукположенному священнику Павлу были сказаны такие слова:

«У одного святителя-аскета есть прекрасная характеристика настроения верующей души в период ее обращения ко Христу или в период искания ею Христа Спасителя. Он говорит, что нашему исканию Христа часто мешает камень, приваленный к дверям сердца. Этот камень есть нечувствие души, которое не дает человеку спуститься в глубь своего сердца и увидеть свои духовные язвы. Нечувствие или духовное окаменение выводит человека из его внутренней жизни, заставляет его погрузиться в обыденность и суету дел житейских и тем заслоняет от него драгоценную часть его существа — его богоподобную душу. Человек, ослепленный нечувствием, не видит необходимости в Спасителе и Искупителе, ибо не чувствует своих грехов, не переживает своей греховной бедности. Самая Личность Христа Спасителя в этом случае подменяется для него личностью общественного деятеля или какого-нибудь мирового гения. Из Нее выкидывается все, что в Ней есть самого ценного, самого существенного и святого. Так, по крайней мере, понимали и понимают Христа почти все философы и мудрецы мира сего. Не мне учить тебя этой исторической правде. Ты сам прекрасно

¹⁵ Московские Церковные Ведомости. 1911. № 20. С. 447.

знаешь, как Святейшая Личность Христа Спасителя в устах античных и современных нам мудрецов подменялась и подменяется личностью ученого, поэта, реформатора, народного демагога. Дело Христово в устах этих мудрецов сводится к общественному или чисто мирскому служению, и нешвенный хитон Лица Христова раздирается на части их плотским мудрованием. Бойся этого нечувствия, этого духовного ослепления. Для тебя теперь предстоит задача спуститься в глубину собственного сердца, усмотреть свои духовные язвы и восчувствовать нужду в Спасителе и Искупителе. Он Сам войдет в твою душу и Сам отвалит камень от дверей твоего сердца. Ты только должен стяжать настроение жажды и любви ко Христу Спасителю, той самой жажды и любви, которую явили Ему жены-мироносицы»¹⁶.

5. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Санкт-Петербург — Сергиев Посад
14 июля 1911 года>

+

Дорогой отец Павел!

А я все это время ломал голову и молил Господа указать мне достойного кандидата на кафедру после А. П. Голубцова¹⁷. Спасибо

¹⁶ Там же. С. 447–450.

¹⁷ Александр Петрович Голубцов (20 ноября 1860 г. — 4 июня 1911 г.) — профессор церковной археологии и литургики в МДА. Выдающийся ученый и лектор, автор многих научных трудов (*Андреев И.* Некролог // БВ. 1911. № 7–8. С. 41–44). Уже после его смерти кафедра была разделена на две самостоятельные кафедры — Литургики и Церковной археологии в связи с историей христианского искусства (см. ниже о пересмотре академического Устава). Преемником А. П. Голубцова по кафедре Церковной археологии в связи с историей христианского искусства по рекомендации профессоров МДА М. Д. Муретова, А. И. Введенского и С. С. Лаголева стал выпускник Академии 1911 г. Н. Д. Протасов, а по кафедре Литургики по рекомендации владыки Феодора — преподаватель МДС по кафедре Гомилетики, Литургики и Практического руководства для пастырей Церкви священник Илия Гумилевский, окончивший курс в МДА в 1907 г. (на год раньше отца Павла). Епископ Феодор в своем представлении на имя Московского митрополита Владимира (Богоявленского) отмечал, что священник Илия Гумилевский был в 1907 г. одним из лучших магистрантов МДА, занимая по разрядному списку место под № 6 (БВ. 1912. № 10. С. 120–125).

Вам задобрую заботу об Академии, обо мне и об отце Николае¹⁸. Это человек, каких мало, и, конечно, я употребляю все силы, чтобы он попал на кафедру. Одно только я не помню: магистрант он или нет и вообще какое *видимое* место он занимает в списке кончивших; это ведь очень учитывается всеми в качестве справки. Думаю, что большинство собрать не особенно трудно, а если нас будет и меньшинство, то надеюсь на поддержку Владыки. Теперь мы занялись пересмотром академических часов и Литургику делаем общим предметом. Надеюсь <здесь служить (?)> и завидую тем, кто сидит в Посаде. Работаю и терплю ради послушания и важности дела¹⁹. Что выйдет из всей работы, Бог весть. А хочется устроить и то, что было недоделано в Уставе.

9-го в Пустыни Псковской губернии²⁰ постриг С. И. Воинова — имя его Серапион²¹. Тяжело у меня было на душе, ибо и его психика все еще не уравновешена, и как-то не *мирно* у него на душе. Но и тут я действовал по Указу Синода.

Еще раз благодарю Вас и желаю Вам и семейству милостей Божиих.

¹⁸ См. примеч. 12.

¹⁹ В 1911 г. была создана Комиссия по пересмотру академического Устава под председательством архиепископа Финляндского Сергея (Страгородского). В нее вошли архиепископ Волынский Антоний (Храповицкий), епископ Волоколамский Феодор (Поздеевский), ректор МДА, и обер-прокурор Синода В. К. Саблер. В результате деятельности Комиссии были Высочайше утверждены изменения в академическом Уставе (от 29 июля — 26 августа 1911 г.): учреждались самостоятельные кафедры (Литургики, Истории и обличения раскола и сектантства), устанавливались льготы для студентов-монахов в подготовке к профессуре.

²⁰ Елазарова пустынь Псковской епархии, где в то время находился духовник епископа Феодора, старец-схиархимандрит преподобный Гавриил (Зырянов, 14 марта 1844 г. — 24 сентября 1915 г.).

²¹ Серапион (Сергей Иванович Воинов), иеромонах — бывший литератор, окончил Курское реальное училище, Волынскую духовную семинарию и в 1911 г. МДА. Утвержден 25 февраля 1911 г. в степени кандидата богословия за сочинение «Христианство и современная культура в их взаимных отношениях» (ОР РГБ. 172. 212. 10), которое вышло в печати и отдельной книгой «Христианство и культура» (М., 1911). (Отзыв владыки Феодора на это сочинение: БВ. 1911. № 7–8. С. 48–51.) Сотрудничал в периодических изданиях «Колокол», «Законоучитель», «Рассвет», «Вера и разум», «Русское знамя», «Церковь и жизнь». Состоял в переписке со священником Павлом Флоренским.

Отцу Варфоломею²² я напишу, скажите только, что лучше для свидания с мамой <путь, указанный> отцом Германом²³, или уже <поехать> на 1—2 дня.

С любовью Е<пископ> Феодор

Письмо в конверте. Штемпель Санкт-Петербурга: «14.VII.11». Штемпель Сергиева Посада: «15.7.11». Адрес: «Сергиев Посад Моск<овской> губ<ернии>. Профессору Академии священнику Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому». Рукou отца Павла: «Получ<ил> 1911.VII.15. Серг<иев> Пос<ад>. От Е<пископа> Феодора».

6. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) — СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<до 21 мая 1912 года>

Епископ Феодор

Ректор Московской Духовной Академии

усердно просит о<тца> Павла написать отзыв о Даниловском²⁴ и передать его секретарю: необходимо печатать в ноябрьской книжке Бог<ословского> В<естника>; из-за этой задержки может быть задержка выхода Б<огословского> В<естника>.

Визитная карточка с текстом «Епископ Феодор, Ректор Московской Духовной Академии», который был использован в начале письма. На конверте

²² Варфоломей (Ремов) (3 октября 1888 г. — 26 июня 1935 г.), архиепископ — в то время студент МДА, иеродиакон. 10 июня 1911 г. в Зосимовой пустыни был пострижен в мантию епископом Феодором, а 23 июня рукоположен им же во иеродиакона. В 1912 г. окончил Академию в сане иеромонаха и оставлен преподавателем по второй кафедре Священного Писания Ветхого Завета. С 28 июля 1921 г. — епископ Сергиевский, с 9 июня 1934 г. — архиепископ. Расстрелян. (Голубцов С., протоиерей. 1999-б. С. 109—124.)

²³ Прп. Герман (Гобзин) (20 марта 1844 г. — 17(30) января 1923 г.), схиигумен — подвизался в Гефсиманском скиту Троице-Сергиевой Лавры, с 1897 г. строитель, затем настоятель Зосимовой пустыни. Его духовными советами пользовались многие преподаватели и студенты МДА, среди них — епископ Феодор (Поздеевский), священник Павел Флоренский, Ф. К. Андреев. Схиму принял в 1916 г. от руки своего духовного сына епископа Арсения (Жадановского).

²⁴ Речь идет о кандидатском сочинении студента Александра Даниловского «История преподавания философских наук в духовно-учебных заведениях России», защита которого состоялась 21 мая 1912 г. Отзыв о. Павла см.: БВ. 1913. № 1. С. 234—238.

адрес: «Его Высокоблагословиению о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому».

7. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
19 сентября 1912 года>

Епископ Феодор
Ректор Московской Духовной Академии
усердно просит о<тца> Павла прислать сегодня не позднее 5 ч<асов>
вечера список сочинений В. А. Кожевникова²⁵; хочу рекомендовать его
в члены Академии сегодня.

Е<пископ> Ф<еодор>

Визитная карточка с текстом «Епископ Феодор, Ректор Московской Духовной Академии», который был использован в начале письма. На конверте адрес: «Его Высокоблагословиению отцу Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому». Рукou священника Павла Флоренского: «1912.IX.19. Серг<иев> Пос<ад>».

8. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
13 декабря 1912 года>

²⁵ Владимир Александрович Кожевников (15 мая 1852 г. — 3 июля ст. ст. 1917 г.) — историк культуры, религиозный мыслитель и общественный деятель, издатель трудов Н. Ф. Федорова. Один из членов-учредителей «Кружка ищущих христианского просвещения». Несколько его работ по апологетике христианства были изданы в «Религиозно-философской библиотеке» М. А. Новоселова. По поводу избрания В. А. Кожевникова в почетные члены МДА священник Павел Флоренский писал ему 15 марта 1912 г.: «Это дело не только Вашей известности, но и силы нашего общего направления к церковности и самобытности народной. Вот почему Вы не имеете права, каков бы ни был голос Вашей скромности, противиться нашему (т. е. еп. Феодора, моему, сюда же надо отнести Ф. К. Андреева) желанию и намерению» (Переписка 1991. С. 97). В конце 1912 г. Советом МДА и определением Святейшего Синода М. А. Новоселов, Ф. Д. Самарин и В. А. Кожевников были утверждены в звании почетных членов МДА (БВ. 1912. № 12. С. 863–871).

Думаю, что нужно напечатать теперь же²⁶ и еще напечатать из Хроники Ак<академической> жизни. Прощание с Владимиром Митрополитом²⁷, памятные речи: Адрес <о.> Герасима²⁸; также о диспутах и речи пред ними²⁹.

С любовью, Епископ Феодор,
Ректор Московской Духовной Академии

Визитная карточка с текстом «Епископ Феодор, Ректор Московской Духовной Академии», который был использован в конце письма. На конверте адрес: «Е<го>В<ысоко>б<лагословению> о<тцу> Павлу Флоренскому». Рукой священника Павла Флоренского: «1912.ХІІ.13».

9. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
16/29 января 1913 года>

Дорогой о<тец> Павел,

Посылаю Вам письмо моего друга о<тца> Арх<имандрита> Дионисия³⁰. Если можно, удовлетворите его просьбу; при сем и деньги 10

²⁶ 28 сентября 1912 г. Святейший Синод утвердил священника Павла Флоренского в должности редактора издававшегося при МДА журнала «Богословский вестник». С ноябрьской книжки 1912 г. по апрельско-майскую книжку 1917 г. журнал имел подпись: «Редактор священник П. А. Флоренский».

²⁷ Сщмч. Владимир (Богоявленский). Подробнее о нем в примеч. 5.

²⁸ В декабрьском номере БВ за 1912 г. (с. 871—872) помещен «Адрес, преподнесенный корпорацией Московской Духовной Академии при прощании с бывшим митрополитом Московским Владимиром».

²⁹ Не удалось установить, какая защита имеется в виду.

³⁰ Митрополит Дионисий (Валединский, 4 мая 1876 г. — 18 марта 1960 г.) — вместе с епископом Феодором (Поздеевским) кончил курс в Казанской духовной академии со степенью кандидата богословия. В 1911—1913 гг. — настоятель посольской церкви в Риме. Составил описание древних римских катакомб. В 1913 г. в Почаевской Лавре хиротонисан во епископа Кременецкого, викария Вольнской епархии. В Варшавском университете основал Православный богословский факультет и возглавил кафедру Христианской археологии. Остался в Польше после ее отделения от России и присоединения к ней Западной Украины и Западной Белоруссии. Был сторонником автокефалии Православной Церкви в Польше, которую не признал патриарх Тихон. С 1923 г. — митрополит Варшавский и Холмский, первоиерарх Православной Церкви в Польше. В 1948 г. воссоединился с Московским Патриархатом, в том же году ушел на покой.

рублей посылаю.

Если бесплатно нельзя выслать книжки творений св<ятых> о<тцов>, то я заплачу за них, сколько следует.

Прошу св<ятых> молить.

С любовью, Епископ Феодор,
Ректор Московской Духовной Академии

Визитная карточка с текстом «Епископ Феодор, Ректор Московской Духовной Академии», который был использован в конце письма. Адрес: «Редакция “Бог<ословского> Вестника”. Его Высокопреподобию отцу Павлу Флоренскому от Ректора Академии».

Ниже публикуем письмо архимандрита Дионисия епископу Феодору. Вверху проставлен номер канцелярии Академии и число: № 474 / <13/>26—1—13.

<Рим — Сергиев Посад>

+

Дорогой Владыка!

Обращаюсь к Тебе с усерднейшей просьбой. Наша церковная библиотека очень скудна святоотеческими творениями и современными богословскими трудами. В текущем году я подписался на все духовно-академические журналы, в том числе и на «Богословский Вестник». Предлагаемые при сем десять (10) рублей прошу Тебя передать в редакцию «Богословского Вестника» с просьбой выслать мне последний в продолжение сего 1913 года с приложением преподобного Ефрема Сирина. Если теперешнее деление Творений преподобного Ефрема Сирина на части совпадает с прежним изданием его Творений, сделанным тоже Московской Академией, то прошу выслать мне вместо 5-й части его творений (которая есть в нашей церковной библиотеке) 3-ю (которая у нас затеряна); а 6-я часть пусть будет выслана обычным порядком.

Вместе с тем прошу выслать мне бесплатно для церковной библиотеки: 1-ю и 2-ю части Творений преподобного Ефрема Сирина, 1-ю и 2-ю части Творений св. Григория Богослова-Назианзского и 1-ю и 2-ю части Творений св. Василия Великого. Эти части Творений в нашей церковной библиотеке утеряны.

Незамедлительно архимандриту Дионисию были посланы указанные книги, о чем свидетельствует счет на бланке «Богословского вестника», подписанный секретарем Ф. Россейкиным. Счет был вложен священником Павлом Флоренским в конверт письма епископа Феодора.

10. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
3 апреля 1913 года>

О представлении Государю³¹ можно печатать в мартовской книжке.

Е<пископ> Ф<еодор>
3/IV

На конверте адрес: «Редакция Бог<ословского> В<естника> о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому».

11. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Май 1913 года>

Прошу о<тца> Павла сообщить мне, будет ли помещена в майской кни<ижке> статья проф<ессора> Харламповича³² и когда мне будут даны отписки моих речей³³.

Епископ Феодор

На конверте адрес: «В редакцию Бог<ословского> Вестника о<тцу> Павлу Флоренскому».

³¹ В связи с празднованием 300-летия Дома Романовых 21 марта 1913 г. состоялось представление Государю ректоров духовных академий, с этого времени высшие духовные учебные заведения получили наименование Императорских духовных академий.

³² Константин Васильевич Харлампович (30 июля 1870 г. — 1 августа 1932 г.) — историк, профессор Казанского университета и преподаватель Казанской духовной семинарии. В майских номерах «Богословского вестника» были опубликованы две его статьи: «Ртищевская школа» (БВ. 1913. № 5. С. 1–22) и «К биографии Московского митрополита Филарета» (БВ. 1914. № 5. С. 6–8).

³³ В апрельском номере «Богословского вестника», предшествовавшем майской публикации 1913 г., была напечатана произнесенная епископом Феодором «Речь при пострижении в монашество доц. Троицкого вл. (Илариона)» (БВ. 1913. № 4. С. 697–702), поэтому публикуемое письмо можно отнести к маю 1913 г.

12. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
4 июня 1913 года>

О<тец> Павел!

С Вашего благословения я послал ст<удента> Дьякова³⁴ в Москву заказать клише с Патр<иарха> Григория³⁵ и взял на дорогу денег из редакции, а также отложить выход книги до завтра.

С любовью, Епископ Феодор,
Ректор Московской Духовной Академии

Визитная карточка с текстом «Епископ Феодор, Ректор Московской Духовной Академии», который был использован в конце письма. На конверте адрес: «Е<го> В<ысоко>б<лагословнеию> о<тцу> Павлу Александровичу Флоренскому от Р<ектора> Ак<адемии> Е<пископа Ф<еодора>». Ручкой отца Павла: «Получ<ил> 1913.VI.4 Серг<иев> Пос<ад>».

13. СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ —
ЕПИСКОПУ ФЕОДОРУ (ПОЗДЕЕВСКОМУ)

<Сергиев Посад
16 сентября 1913 года>

Ваше Преосвященство,
глубокопочтимый Владыко!

³⁴ Священник Святослав Никитич Дьяков, окончивший курс в МДА 2-м кандидатом LXIX курса (1910—1914 гг.).

³⁵ Григорий IV Каддад (1 июля 1859 г. — 1928 г.), Патриарх Антиохийский и всего Востока, прибыл в Россию в 1913 г. для участия в торжествах по случаю 300-летия Дома Романовых. Тогда же его избрали почетным членом МДА. На всем протяжении пути от Одессы до Санкт-Петербурга его принимали с высочайшими почестями. В память о посещении Академии Патриарх оставил свой портрет с надписью на арабском: «Императорской Духовной Академии в Троице-Сергиевой Лавре на добрую память о моем посещении 13 мая 1913 г. и в знак моей беззаветной любви и глубочайшего к ней уважения. Написал смиренный Патриарх Антиохийский и всего Востока Григорий IV». Портрет с факсимильной надписью был опубликован в майской книжке БВ за 1913 г. Патриарх Григорий возглавлял архиерейские хиротонии будущего Патриарха Московского и всея Руси Алексия (Симанского) (21 апреля 1913 г.) и будущего митрополита Варшавского Дионисия (Валединского).

Благословите просмотреть присланную рукопись³⁶, автор которой давно бомбардирует меня письмами с упреками в задержке. Нет надобности *внимательно* читать рукопись, но необходимо перелистать ее всю, до конца. Вопрос, поднимаемый здесь, — боевой. Автор сначала излагает воззрения сторонников светской мысли, а затем (2-я пол<овина> статьи) — духовной и становится на точку зрения последних. Но ... мне трудно разобрать, из-за тенденциозности ли автора или вследствие его буквального списывания с немец<ких> источников (а может быть и у меня, просто *чисто-субъективно*) получается впечатление, что истинная цель статьи не совсем такова, какую она себя представляет. М<ожет> б<ыть>, повторяю, это мне только кажется. Жаль упускать эту статью, ибо она написана со знанием дела; и не хочется печатать ее, если она неискренна.

Прошу Вашего благословения.
Ваш нижайший послушник,
недостойный священник Павел Флоренский.
1913.IX.16. Серг<иев> Пос<ад>.

Сверху текста письма резолюция епископа Феодора:

2.Х. Прочитал всю статью с интересом и пользой для себя, но печатать не могу разрешить.

Е<пископ> Ф<еодор>.

Конверт письма не сохранился.

14. СВАЩЕННИК ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ — ЕПИСКОПУ
ФЕОДОРУ (ПОЗДЕЕВСКОМУ)

1913.XI.7

Серг<иев> Пос<ад>

+

Дорогой Владыко,

благословите и дозвольте написать Вам не как к Ректору Академии и не как к знакомому, но как к своему Епископу, к которому не только

³⁶ О какой рукописи идет речь и кто был ее автор, публикаторам неизвестно.

имеешь право, но и долг обращаться в серьезных обстоятельствах жизни. Святое и священное слово «Епископ» в современной жизни почти утеряло свой подлинный смысл, и в этом искажении понимания этого слова, вероятно, главная причина церковных неурядиц. Но я постараюсь забыть о современной жизни и иметь перед собою, пред вниманием своим Вас как Епископа.

Мне отнюдь не хочется обвинять кого бы то ни было, и в душе своей я *никого* не обвиняю; вот почему заранее беру назад всякое слово, в котором, б<ыть> м<ожет>, будет *случайно* какой-нибудь тон недовольства или обвинения.

Внешне мое письмо — по поводу моей диссертации, но *внутренне* — по причинам давно, уже 10 лет таящимся и гораздо более глубоким, чем настоящий повод. Я хорошо понимаю и чувствую, что своей диссертацией поставил Вас, дорогой Владыко, в положение неловкое, и весьма смущался и смущаюсь этим. Вы не знаете, что же, собственно, надо делать со мною; и это вовсе не по недоброжелательному отношению, а несмотря на прямое желание сделать все наилучшим образом. Но есть силы, с которыми бороться трудно и, б<ыть> м<ожет>, даже невозможно. Я, по крайней мере, устал за 10 лет и от борьбы отказываюсь.

Дело в том, что Церковь конкретно раскрывается в разных общественных средах. А т<ак> к<ак> каждой среде естественно переоценивать себя, то она склонна и все свои особенности, бытовые и временные, считать за атрибут Церкви. Духовенство, как владеющее властью в Церкви, отчасти законною, отчасти захваченною, более, чем какая другая среда, имеет склонность поповский быт, поповские манеры, поповские интересы выдавать за Христову Церковь и ее атрибуты. Я не берусь судить или даже осуждать «поповства»; однако самым решительным образом скажу, что оно мне не только чуждо, но я вовсе не вижу надобности усваивать его себе. Но на этой-то почве и происходит ужасная, непонятная для человека, выросшего в *этом* быте, тяжесть мелких требований, которые предъявляются якобы от имени Церкви.

Скажу примерно: в моей диссертации большинство смущается и будет смущаться вовсе не действительным смыслом книги, а

- 1) шрифтом,
- 2) языком,
- 3) терминами философскими.

Между тем, почему я должен печататься именно таким-то шрифтом, говорить таким-то языком, употреблять термины такие-то, а не такие-то. Ни Господь, ни святые каноны церковные не требуют от меня ни шрифта, ни языка, ни терминологии философской. И вот я вижу (не в осуждение кому бы то ни было говорю), что люди, отрицающие не только положения Православия, но и Самого Христа, прямо или косвенно, но соблюдающие при этом известный семинарский этикет, благополучны; а другие, нарушившие этикет или, точнее, живущие по этикету иной среды, хотя и искренно признают церковность, на каком-то подозрении.

Скажу о себе. Я имел возможность быть профессором по любимой мною математике; имел и другую возможность заниматься богословием за границей (мой отец почти требовал этого и обиделся на меня за Академию). Если я отказался от всего этого и, избрав Академию, потратил на нее 10 лучших лет жизни и упорного труда, — значит, я хотел именно Православия и именно церковности. Я хотел и хочу быть верным сыном Церкви, и кроме того, всегда, и по характеру и по убеждению, старался искренно почитать всякую законную власть, даже когда она бывала не на высоте положения, — подчиняясь ей для Бога. Но если другие не понимают, то Вы-то, Владыко, понимаете разницу между послушанием и подхалимством. Конечно, ради общецерковной жизни иногда нельзя обо всем говорить; но нельзя же бессовестно лгать, по-такая произволу отдельных лиц!

Авторская копия несохранившегося письма. Вероятно, отец Павел не внес окончание этого письма в данную копию.

Письмо № 14, а также письма № 16, 19, 20, 21, 23, 25 написаны в связи с предстоявшей защитой священником Павлом Флоренским магистерской диссертации «О духовной Истине»³⁷. Первоначально П. А. Флоренский предполагал защищать магистерскую диссертацию на тему «Перевод на русский

³⁷ Ранее было опубликовано с сокращениями в: Андроник (Трубачев), ил. 1987. С. 296–297; Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1. Кн. 2. С. 832–833.

язык богословско-философских творений неоплатоника Ямвлиха». Но после того, как проф. А. И. Введенский 24 сентября 1909 г. посоветовал ему для защиты переработать кандидатское сочинение «О религиозной Истине» (1-я редакция), П. А. Флоренский начал одновременно готовить две новых редакции книги³⁸.

Согласно тщательному исследованию материалов издательства «Путь» книга «О духовной истине. Опыт православной феоидеи» (3-я редакция) была издана: вып. 1. Январь 1913 (на обл. — 1912), вып. 2. Июнь 1913; а книга «Столп и утверждение Истины. Опыт православной феоидеи в двенадцати письмах» (2-я редакция) была издана в ноябре 1913 г. (на обл. — 1914)³⁹.

Однако еще 5 апреля 1912 г. отец Павел представил в Совет МДА книгу «О духовной Истине» с просьбой допустить ее к защите на степень магистра богословия. Согласно рекламной информации «Пути», к началу 1912 г. «Столп» был в основном готов, печатался, и его выпуск был назначен на 1912 г. Можно предположить, что на предварительное рецензирование отец Павел по договоренности с Советом МДА предоставил сброшюрованные корректурные листы.

Диссертация была передана для рассмотрения проф. С. С. Глаголеву. В качестве второго рецензента, по его собственной просьбе, был утвержден ректор МДА епископ Феодор (Поздеевский)⁴⁰. Фактически же Владыка стал не просто рецензентом, но и руководителем работы отца Павла после кончины проф. А. И. Введенского († 23.02.1913)⁴¹.

Изучив представленный текст, епископ Феодор убедил отца Павла еще сократить его, и таким образом после 28 января 1914 г. возникла 4-я редакция, выполненная «кустарным» способом в количестве 30 экземпляров. 28 марта 1914 г. члены Совета МДА получили данную работу. Возникла парадоксальная ситуация: отец Павел вынужден был защищать магистерскую диссертацию (4-я редакция) в объеме меньшем, чем его кандидатское сочинение (1-я редакция), которое было оценено на отлично⁴².

³⁸ Одна редакция (2-я) — полный законченный вариант кандидатского сочинения; другая редакция (3-я) — вариант, предполагавшийся для защиты магистерской диссертации. Из 3-й редакции уже в самом начале были изъяты разделы «Два мира» и «Геенна».

³⁹ Голлербах 1994. С. 134–135.

⁴⁰ Журнал собраний Совета МДА за 1912 г. СП, 1913. С. 131, 132.

⁴¹ Руководство владыки Феодора заключалось не только в научно-богословской проверке сочинения, но и в указании, какие требования формального характера и кем могут быть предъявлены к магистерскому сочинению, также в умении убедить не выставлять на защиту магистерской диссертации вопросов, не получивших решения в святоотеческом богословии. При этом Владыка считал своим долгом сохранить свободу творчества отца Павла и не хотел, чтобы он поступал против совести, изменяя что-либо в книге вопреки своим убеждениям.

⁴² Впоследствии на этот парадокс особое внимание обратил архимандрит Никанор

15. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
5 января 1914 года>

+

Глубокочтимый отец Павел!

Архиепископ Антоний Вольнский⁴³ просит меня поместить к автобиографии м<итрополита> Леонтия⁴⁴ следующее примечание: «Рукопись сию А<рхиепископ> Антоний получил в 1902 году от келейника м<итрополита> Леонтия, архим<андрита> Лаврентия, вскоре затем умершего и погребенного в Кременецком Богоявленском монастыре. А<рхиепископ> Антоний рукопись переслал М<итрополиту> Московскому для М<осковской> Академии». Для чего это нужно, А<рхиепископ> Антоний обещается объяснить потом, но просит непременно это примечание напечатать⁴⁵.

Если в № январском будет что из Академической жизни, то поместите прилагаемые при сем поздравления 1) Патриарха, 2) М<итрополита>

(Кудрявцев). Но, несомненно, все члены корпорации Московской духовной академии знали об этом гораздо лучше. Можно лишь предполагать, что данному факту не было придано существенного значения по следующим причинам. Во-первых, еще будучи студентом, П. А. Флоренский написал целый ряд курсовых сочинений, каждое из которых могло быть признано как кандидатское, а работа «Священное переименование» могла быть защищена, вероятно, и как магистерская диссертация. И во-вторых, к 1914 г. священник Павел Флоренский был уже три года редактором академического журнала «Богословский вестник».

⁴³ Митрополит Антоний (Храповицкий) (17 марта 1863 г. — 10 августа 1936 г.) — в 1902–1914 гг. епископ (с 1906 г. — архиепископ) Вольнский и Житомирский.

⁴⁴ Митрополит Леонтий (Лебединский) (1822 г. — 1 августа 1893 г.) — проповедник, магистр Санкт-Петербургской духовной академии. Был викарием Санкт-Петербургского митрополита, архиепископом Подольским, Херсонским, Холмским и Варшавским и с 1891 г. — митрополитом Московским и Коломенским. Оказывал покровительство митрополиту Антонию (Храповицкому) еще со времени иподиаконства последнего в Исаакиевском соборе Санкт-Петербурга. В частности, благодаря поддержке митрополита Леонтия архимандрит Антоний (Храповицкий) был назначен ректором МДА (1890–1895 гг.). «Мои заметки и воспоминания» — автобиографические записки, оконченные митрополитом Леонтием в 1887 году, — подготовил к изданию священник Павел Флоренский (БВ. 1913. № 9; 1914. № 3).

⁴⁵ БВ. 1914. № 1. С. 137.

Московского и 3) В<ладыки> Киевского⁴⁶.

А к хронике событий относится облачение в рясофор ст<дунта> II курса Николая Руднева⁴⁷ (4-го января после всенощной).

О<тец> Иларион⁴⁸, вероятно, запоздает возвращением, и небольшую заметку придется писать к<ому>-н<ибудь> другому.

Подлинник письма Патриарха лучше сохранить, а для печати снять копию.

Храни Вас Господь
С любовью, Е<пископ> Феодор
5/1-1914

На конверте адрес: «Его Высокоблагословению о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому». Рукой отца Павла: «Получ<ил> 1914.1.6».

⁴⁶ В январской книжке БВ за 1914 г. в рубрике «Из академической жизни» (с. 220—222) опубликованы рождественские и новогодние поздравления епископу Феодору: I. Телеграммы Ее Императорского Высочества Великой Княгини Елисаветы Феодоровны. 25 декабря 1913 г.; II. Письмо Блаженнейшего Григория, Патриарха Антиохии и всего Востока. 12 декабря 1913 г.; III. Письмо Высокопреосвященнейшего Макария, митрополита Московского. 31 декабря 1913 г.

В то время митрополитом Московским был свт. Макарий (Невский) (1 октября 1835 г. — 16 февраля ст. ст. 1926 г., память 16 февраля ст. ст.), а Киевским митрополитом — Высокопреосвященный Флавиан (Городецкий) (20 июня 1840 г. — 4 ноября 1915 г.).

⁴⁷ Сщмч. Петр (Руднев) (18 апреля 1891 г. — 3 ноября 1937 г.), архиепископ. Из семьи учителя Озерецкого земского училища. В 1906 г., окончив Перервинское духовное училище, поступил в МДС, по окончании которой в 1912 г. продолжил обучение в Академии. В годы учебы в Академии окормлялся у прп. Алексия (Соловьева). Окончил курс в МДА в 1916 г. Впоследствии — настоятель московского Симонова монастыря. В 1928 г. хиротонисан во епископа Сергиевского (Загорского), викария Московской епархии. Затем, последовательно, епископ Коломенский, епископ Самарский (Куйбышевский) (1934 г. — архиепископ). В 1935 г. арестован, находился в заключении. Расстрелян.

⁴⁸ Сщмч. Иларион (Троицкий) (13 сентября 1886 г. — 15/28 декабря 1929 г., память 15 декабря ст. ст.), архиепископ Верейский, викарий Московской епархии. В 1913 г. принял монашеский постриг и был возведен в сан архимандрита, став профессором и инспектором МДА. По-видимому, архимандрит Иларион все-таки написал эту заметку (См.: И. Облачение в рясофор // БВ. 1914. № 1. С. 222). См. о нем: Голубцов С., протод. 1999-б. С. 63—108.

16. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Сергиев Посад
28 января 1914 года

+

Дорогой отец Павел!

С тяжелым сознанием причиняемого Вам затруднения, но руководствуясь исключительно желанием довести бессоблазненно дело до желательного конца, должен наконец сказать Вам, что после многократного и внимательного прочтения нахожу необходимым выпустить из Вашего сочинения всю главу о Софии, тем более что она вошла в полное издание Вашей книги⁴⁹ и Вы еще хотите работать по этому вопросу. Скажу откровенно, что я имею некоторое основание думать, что даже просвещеннейшие иерархи — члены Синода — от которых можно было ожидать беспристрастия и широты воззрений, смотрят на Вашу книгу косо⁵⁰. Нужно быть оч^{ень} осторожным. Безусловно нужно замазать типографской краской слова стр. 350 «*имя Христово есть мистическая Церковь!*» На той же странице Имя⁵¹ с большой буквы, а в греч^{еском} тексте с *малой*, лучше поставить с *малой*.

Считаю неудобными места, вернее выражение: стр. 346 в приложении к Евангелию «безумно-ясно» и стихи: стр. 324, 362. Могут смущаться, наверно, и таблицей 518, где касается половых органов, но и это еще не особенно важно. Вполне понимаю и технические трудности и не знаю, как облегчить; б^{ыть} м^{ожет}, прорыв страниц объяснить как печатку, тем более что в продажу эта книга в исправленном

⁴⁹ Имеется в виду издание 1914 г.

⁵⁰ С. Н. Булгаков 15 января 1914 года в письме А. С. Глинке пишет: «Над головой о. Павла Флоренского все собираются тучи. Утверждают, что диссертация не будет одобрена в Синоде, а сам он уже начинает советоваться об устройении своем после изгнания его из Академии» (*Кейдан 1997*. С. 568).

⁵¹ В 1913 г. и в начале 1914 г. наибольшего напряжения достиг спор о почитании имени Божия, начавшийся в русских монастырях на Афоне. Хотя и до «имяславческого» движения (которое поддерживал о. Павел) слово «Имя» нередко писали с прописной буквы, если имелось в виду Имя Божие, Имя Христово, «имяславцы» проводили такое написание систематически и относились к этому чрезвычайно пунктуально. Движение «имяславия» было осуждено Святейшим Синодом, чем и объясняется осторожность владыки Феодора в отношении написания имени Божия.

виде не пойдет, а для нас это не важно⁵². За исключением всего этого я вполне приемлю все, и мне хочется к мартовскому Совету дело окончить. Прошу сказать откровенно, если для Вас это затруднительно, то я лучше устранюсь от рецензирования Вашей книги и передам дело другому, хотя бы Ф. К. Андрееву⁵³.

С любовью, Е<пископ> Феодор
25.I.1914

Но это еще терпимо. — *Примечание епископа Феодора.*

На конверте адрес: «Е<го> В<ысоко>б<лагословиению> о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому». Рукой отца Павла: «Получ<ил> 1914.I.29. Серг<иев> Пос<ад>».

Ниже для сравнения приведем отрывок из письма В. А. Кожевникова священнику Павлу Флоренскому от 21 января 1914 г.:

«Вчера был у меня еп. Феодор и говорил, что находит нужным, чтобы Вы еще кое-что выпустили в книге Вашей (для диспута). Это меня очень встревожило. Лично он отлично к Вам настроен, но, видимо, побаивается синодалов; упоминал, по крайней мере (и с порицанием), об Остроумове. Помогите Богу скорее покончить, и благополучно, с этим делом» (Переписка 1991. С. 120).

17. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) — СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
12 февраля 1914 года>

Дорогой о<тец> Павел!

Ее Высочество⁵⁴ желала Вас видеть 13 ф<евраля> в 10 ч<асов> утра в Митрополичьем Доме, что в Лавре. Кажется, она что-то хочет

⁵² Имеется в виду издание диссертации в 1914 г.

⁵³ Федор Константинович Андреев (1 апреля 1888 г. — 10 мая 1929 г.), профессор-протоиерей. В 1914—1918 гг. исполнял обязанности доцента МДА по кафедре Систематической философии и логики. Ученик и друг священника Павла Флоренского. Был официальным оппонентом на защите отцом Павлом магистерской диссертации. С 1920 г., после закрытия МДА, преподавал в Петрограде в Богословско-пастырском училище, в Богословском институте (1920—1923 гг.) и на Высших Богословских курсах (1924—1928 гг.). В 1922 г. принял сан священника. Активный сторонник и один из лидеров иосифлянского движения (Голубцов С., *протод.* 1999-б. С. 267—281).

⁵⁴ Преподобномученица Великая Княгиня Елисавета Феодоровна (20 октября 1864 г. — 18 июля н. ст. 1918 г., память 5 июля ст. ст./18 июля н. ст.). В 1910 г.

спросить Вас относительно иконописного изображения ангельских чинов⁵⁵. Будьте добры пожаловать к ней.

С любовью, Епископ Феодор,
Ректор Императорской Московской Духовной Академии
12.2.1914

Визитная карточка в конверте с текстом «Епископ Феодор, Ректор Московской Духовной Академии», который был использован в конце письма. На конверте адрес: «О<тцу> Павлу А<лександровичу> Флоренскому».

18. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
15 марта 1914 года>

Дорогой отец Павел!

Заготовьте бумагу от моего имени прямо к Преосв<ященному> Никону как председ<ателю> Изд<ательского> Комитета⁵⁶, упомянув, что подобное раньше посылалось Саблеру ввиду его личного желания и обещания при открытии Изд<ательского> Ком<итета> пустить в ход это дело. Напишите бумагу в том смысле, что я (Ректор) от имени Совета Академии все это посылаю, а не лично свой проект⁵⁷. М<ожет> б<ыть>, кое-что поясните и определеннее сделаете в этой

по предложению епископа Феодора Совет Академии избрал Великую Княгиню почетным членом Академии. Священник Павел Флоренский был настоятелем домового храма во имя равноапостольной Марии Магдалины приюта сестер милосердия Красного Креста, устроенным в 1912 г. Великой Княгиней прмц. Елисаветой Феодоровной (Андроник (Трубачев), *из. 2006*. С. 108). Возможно, что прмц. Елисавета Федоровна и о. Павел Флоренский познакомились еще раньше, в 1911 г., через ученика о. Павла священника Евгения Синадского, служившего в Марфо-Мариинской обители милосердия (Там же. С. 97, 98).

⁵⁵ В Марфо-Мариинской обители под Покровским собором устраивался храмусыпальница во имя Небесных Сил Бесплотных и Всех Святых, освященный только в сентябре 1917 г.

⁵⁶ Архиепископ Никон (Рождественский) (4 апреля 1851 г. — 12 января н. ст. 1919 г.) в 1913 г. был назначен председателем Издательского Совета при Святейшем Синоде (Даниловский благовестник. 2007. № 14. С. 24).

⁵⁷ О каком проекте идет речь, установить не удалось.

бумаге, а главное — короче и ярче скажите, что нужно, и не пугайте расходами.

С люб<овью>, Е<пископ> Ф<еодор>

Письмо в конверте с типографским штампом: «Редакция Богословского Вестника. Сергиев Посад Московской губернии». Рукой отца Павла: «Его Преосвященству Преосвященнейшему Епископу Феодору, Ректору Моск<овской> Дух<овной> Академии (от священника Павла Флоренского)». Надпись зачеркнута и рукой владыки Феодора написано: «О<тцу> Павлу Флоренскому». Рукой отца Павла: «Получ<ил> 1914.III.15». На обороте конверта рукой отца Павла: «Феодор Михайлович, по миновании надобности письмо преосв<ященнейшего> Феодора прошу вернуть обратно мне. Св<ященник> П<авел> Флоренский».

19. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
22 марта 1914 года>

Дорогой о<тец> Павел!

Я ожидал, что в книге «Послесловие» будет — и именно почти все, разве кроме последней страницы, — и применительно к такому составу я и написал отзыв свой⁵⁸. Ведь если и в Ваши планы не входит его выпускать, то на Совете вовсе нет необходимости в книге, она м<ожет> б<ыть> дана в рукописи. Если присланная книга окончательной редакции, то придется переделать мой отзыв.

С любовью, Епископ Феодор
Ректор Императорской Московской Духовной Академии
Как мне быть?

⁵⁸ Имеется в виду рецензия преосвященного Феодора на сокращенный вариант книги отца Павла «Столп и утверждение Истины» (М., 1914) под названием «О духовной Истине», который был выставлен в качестве магистерской диссертации. Защита состоялась 19 мая 1914 г., а 23 марта на Совете МДА заслушивались отзывы ректора Академии епископа Феодора (Поздеевского) и профессора С. С. Лаголева (Андроник (Трубачев), *из.* 1987. С. 299–300). Отзывы были опубликованы в БВ (1914. № 7–8. С. 35–85).

Визитная карточка с текстом «Епископ Феодор, Ректор Московской Духовной Академии», который был использован в конце письма. На конверте адрес: «Его В<ысоко>б<лагословиению> о<тцу> Павлу Флоренскому». Ручкой отца Павла: «Получ<ил> 1914.ІІІ.22».

20. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
22 марта 1914 года>

Дорогой о<тец> Павел!

Я немножко подумал и действительно нашел возможность выйти из созд<авшегося> небольшого затруднения, исправив написанное, <2 слова нрзб.> следуя Вашему совету. «Послесловие» хорошо тем, что Вашими словами передает схему труда; но по существу все это можно взять, и даже вербально, из 1-й и 2-й глав, все те термины, кои в Послесловии употребляли; только, значит, поставить кавычки и проставить страницы 1-й и 2-й глав. Очевидно С. С. Гл<аголев>⁵⁹ не понял; я думаю, что, перепечатав последние страницы 7-й главы с Послесловием так, чтоб вышел один только лист, а это кажется можно, можно и книгу прилично закончить Аминем. Но довольно и того труда по исправлению каждой страницы. Так и кончим; к Совету я представлю отзыв и, конечно, вполне благоприятный, а там воля Божия.

С любовью, Епископ Феодор,
Ректор Императорской Духовной Академии

Визитная карточка с текстом «Епископ Феодор, Ректор Московской Духовной Академии», который был использован в конце письма. На конверте адрес: «Его В<ысоко>п<реподобию> о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому». Ручкой отца Павла: «Получ<ил> 1914.ІІІ.22».

⁵⁹ Сергей Сергеевич Глаголев (9 октября 1865 г. — 2 октября 1937 г.) — ординарный профессор МДА по кафедре Основного богословия. Рецензент и официальный оппонент о. Павла Флоренского на защите его магистерской диссертации. О нем см.: Голубцов С., *протод.* 1999-а. С. 30—31.

21. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Сергиев Посад
<февраль-март 1914 года>

+

Дорогой отец Павел!

Статью «Философия смерти и воскресения», я думаю, можно печатать в «Богословском Вестнике» только *под условием* напечатания в следующем <номере> разбора этой странной философии странного старика⁶⁰. Ведь все же не можем мы считать ее выразителем церковного учения христианского, а это так и будет, если мы ее изложение только оставим в «Богословском Вестнике». Я думаю, что даже лучше ее совсем не печатать⁶¹, так как всякий и прочитает книгу Федорова и поймет, как ему вздумается. Припоминаю беседу с Вл. Ал. Кожевни-

⁶⁰ Имеется в виду Николай Федорович Федоров (7 июня 1828 г. — 28 декабря 1903 г.) — русский мыслитель. Ознакомившись с его работами, о. Павел писал 15 марта 1915 г. одному из издателей сочинений Н. Ф. Федорова, В. А. Кожевникову: «На днях взял я (почти случайно) Н. Ф. Федорова и Вашу книгу о нем (которые читал ранее невнимательно) и был поражен и устыжен, до какой степени основные идеи Федорова тождественны с тем, что я пишу и говорю на лекциях, особенно о Канте. Стыдно стало собственно то, что я не использовал Федорова ни в сочинении своем, ни в лекциях, а до столь многого доходил своим умом» (Переписка 1991. С. 98).

⁶¹ Сергей Алексеевич Голованенко (1888–1938), окончил МДА 2-м магистрантом LXXVII курса (1908–1912 гг.). Отец Павел Флоренский давал отзыв (БВ. 1912. № 12. С. 220–224) на его кандидатское сочинение «Проблема опыта (Опыт научный и опыт общечеловеческий)» (ОР РГБ. 172. 222. 2). Автор ряда статей, опубликованных в БВ. После Октябрьской революции — доцент Ярославского педагогического института по кафедре русской литературы. Статья С. А. Голованенко «Философия смерти и воскресения: “Проективизм Н. Ф. Федорова”», излагающая учение Н. Ф. Федорова, была напечатана в апрельском номере БВ за 1914 г. Продолжающие эту работу статьи С. А. Голованенко и его полемика с Н. П. Петерсоном были опубликованы в последующих номерах журнала: «Православие и культ предков» (БВ 1914. № 5. С. 83–109); «Имманентизм и христианская философия: О реал-философских предпосылках Н. Ф. Федорова» (БВ 1914. № 7–8. С. 569–592); «Тайна сыновства: О христианстве Н. Ф. Федорова» (БВ 1915. № 3. С. 298–516), «К суждению о христианстве Н. Ф. Федорова. (Полемика). I. — Христианство Н. Ф. Федорова, автора философии Общего Дела. II. — Ответ Н. П. Петерсону» (БВ 1916. № 1. С. 119–135).

ковым по поводу рецензий Голованенко⁶² на сочинения Федорова: у Голованенко еще труднее что-либо понять, чем у самого старика Федорова. А лично я Федорова даже не считаю *христианским* философом, а *христианствующим*, пожалуй. Сие самое странное христианствование местами я встретил в статье Тернавцева⁶³ в январской книжке. Неужели в самом деле <3 слова нрзб.> тайны, *идеи пространства* (36 стр<аниц>); и что такое значит у него, что «спасение из домо-строительства превратилось в всебесовский водевиль» (49 страница)?

Посылаю Вам хулиганскую выходку против Вас архимандрита Никанора⁶⁴.

С любовью, Епископ Феодор

⁶² Рецензия С. А. Голованенко на труд Н. Ф. Федорова «Философия общего дела», изданного В. А. Кожевниковым и Н. П. Петерсоном (Т. 1. Верный, 1907; Т. 2. М., 1913), была опубликована в БВ (1913. № 12. С. 832–844).

⁶³ Валентин Александрович Тернавцев (1866 — 28 августа 1940 г.) — чиновник особых поручений при Св. Синоде, активный участник Петербургских Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. В его статье «Римская империя и христианство» (БВ. 1914. Т. 1. № 1. С. 18–50), на которую ссылается владыка Феодор, превосходство христианства над Римской империей объясняется «освобождением связующих условий пространства как начала всеразъединяющего» посредством возведения в Таинства Церкви, совершающихся «на всяком месте», «нравственной победы Спасителя над пространством». В основу же Римской империи, по мысли Тернавцева, была положена идея механической победы над пространством, то есть его преодоления посредством механического перемещения.

⁶⁴ В будущем — епископ Никанор (Кудрявцев Николай Павлович, 15 ноября 1884 г. — 30 октября 1923 г.). Сын псаломщика московской церкви св. Николая Чудотворца «Большой Крест». В 1899 г. окончил Заиконоспасское духовное училище, в 1905 г. — МДС, в 1909 г. — МДА (на следующий год после окончания МДА П. А. Флоренским). Курс МДА окончил первым (вторым был В. П. Виноградов, будущий профессор МДА). По результатам работы над кандидатским сочинением «Мэн де Биран как метафизик и религиозный мыслитель» опубликовал статью в журнале «Вопросы философии и психологии» (1911. Март–апрель. Кн. 107). Настоятель московского единоверческого Никольского монастыря, с 1921 г. — единоверческий епископ Богородский, викарий Московской епархии. В 1923 г. отправлен на покой патриархом Тихоном (БВ. № 8–9. 2008–2009. С. 318). Автор нескольких статей в журнале «Вопросы философии и психологии». Известны два отрицательных отзыва архимандрита Никанора на труды священника Павла Флоренского. В первый раз он написал рецензию на публикацию «Служба Софии Премудрости Божией» (БВ 1912. № 2. С. 1–23, 2-я пагин.) — «Случайное издание» (М., 1913). Рецензия написана

Р.С. Пожалуйста, не давайте пока места в «Богословском Вестнике», если будут чьи-либо отзывы и рецензии о книге В. П. Виноградова⁶⁵, это осложнит его дело.

На конверте адрес: «Е<го> В<ысоко>п<реподобно> о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому». Рукой отца Павла: «NB о Федорове».

в резком и насмешливом тоне. Возможно, именно это издание епископ Феодор назвал «хулиганской выходкой». Второй раз архимандрит Никанор опубликовал отрицательную рецензию на книгу «Столп и утверждение Истины» в журнале «Миссионерское обозрение» (БВ. 1916. № 1. С. 89–97; № 2. С. 237–257). Отец Павел 6 февраля 1916 г. записал в дневнике: «...Пришел сюрприз от отца архимандрита Никанора... Об этой выходке его против меня я слышал ранее смутно, причем слух шел от Преосвященного ректора. Статья его — критика “Столпа”... Отец Иларион говорил мне, что эта критика побывала в разных редакциях, но везде терпела отказ; между прочим, и печатание ее в “Вере и разуме” отклонил архиепископ Харьковский Антоний. Этот последний наговаривал много на меня устно; но вот уже второй раз оказывает мне покровительство. О статье отца Никанора скажу лишь: “Благо мне, яко смирил мя еси”. Меня столько хвалили, что пора и поругать...» (*Андроник (Трубачев), ил. 1987. С. 309*). Надо признать, что многочисленные замечания архимандрита Никанора формально небезосновательны. Но мелочное буквоедство, желчный тон, подозрение подлогов и обмана, нежелание обсудить книгу по существу заставляют предполагать какую-то личную неприязнь и обиду архимандрита Никанора по отношению к священнику Павлу Флоренскому.

⁶⁵ Василий Петрович Виноградов (23 марта 1885 г. — 24 октября 1968 г.), протопресвитер — экстраординарный профессор МДА по кафедре Пастырского богословия в 1910–1919 гг. Весной 1914 г. В. П. Виноградов готовился к защите магистерской диссертации по теме «Уставные чтения. Выпуск первый. — Уставная регламентация чтений в греческой Церкви» (СП, 1914). Кандидатское сочинение В. П. Виноградова, положенное в ее основу, было оценено епископом Евдокимом (Мещерским), бывшим ректором МДА, как выдающееся и даже достаточное для получения степени не только кандидата, но и магистра богословия (БВ. 1910. № 1. С. 249, 4-я пагин.). Тем не менее при подготовке магистерской диссертации В. П. Виноградову пришлось преодолевать трудности, о которых он впоследствии вспоминал как о доставивших ему «тяжкие терзания» (*Журналы Собраний Совета МДА // БВ. 1916. № 3–4. С. 103, 4-я пагин.*). Диссертация была успешно защищена 22 мая 1914 г., через три дня после защиты магистерской диссертации о Павлом Флоренским. В 1916 г. В. П. Виноградов был переведен владыкой Феодором в МДС; в 1917 г., после увольнения Владыки, по решению Совета Академии восстановлен в ней. О нем см.: *Голубцов С., протод. 1999-а. С. 25–26.*

22. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
до 5 июня 1914 года>

Дорогой о<тец> Павел!

Пожалуйста, перешлите мне кандидатку отца Д. Крылова⁶⁶.

Е<пископ> Феодор

Записка в конверте. Адрес: «Е<го> В<ысоко>б<лагословию> о<тцу>
Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому».

23. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
4 июня 1914 года>

+

Дорогой о<тец> Павел!

Если можно, распорядитесь, чтобы мне прислали оттиски *моего отзыва* без задержки. Нужно их послать кое-куда. А скоро ли готовы Ваши книги для отсылки в Синод?⁶⁷ Хорошо сделаете, если пошлете один экземпляр Вашей магистерской М. А. Остроумову⁶⁸, чтобы заградить уста его датами о времени выхода в свет этой книги.

С любовью, Епископ Феодор
4/VI

⁶⁶ Крылов Дмитрий Владимирович (1888 — 10 августа 1938 г.). В 1914 г. окончил МДА в сане священника. В 1922 г. уклонился в обновленческий раскол. В 1927 г. был рукоположен в обновленческого епископа. В 1933 г. уволен за штат. 15 августа 1937 г. приговорен к 8 годам исправительно-трудовых лагерей. Наказание отбывал в Севвостоклаге. В 1914 г. епископ Феодор писал отзыв на его курсовое сочинение «Духовные представители богословской науки в Московской Духовной Академии за столетний период ее жизни» (ОР РГБ. 172. 277. 10). Совет Академии рассматривал отзывы на курсовые сочинения выпускников МДА 5 июня 1914 г. Отзыв епископа Феодора был опубликован в БВ (1915. № 5. С. 329—332, 3-я пагин.).

⁶⁷ После защиты магистерской диссертации на Совете Академии ректор Академии ходатайствовал перед Синодом об утверждении магистранта в звании магистра, причем магистрант должен был представить в Синод 15 экземпляров своей диссертации.

⁶⁸ Михаил Андреевич Остроумов (30 декабря 1847 г. — 1920 г.) — доктор церковного права, профессор Харьковского университета, сверхштатный член Училищного комитета при Святейшем Синоде.

Записка в конверте. Адрес: «Его Высокопреподобию отцу Павлу Флоренскому».

24. СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ —
АРХИЕПИСКОПУ НИКОНУ (РОЖДЕСТВЕНСКОМУ)

<Сергиев Посад
1914 год⁶⁹>

Ваше Высокопреосвященство!

Дважды священное для Руси имя Филарета я не могу произнести иначе как с великим умилением⁷⁰. Память одного из носителей сего

⁶⁹ Поскольку в письме делается ссылка на 26-й еженедельный выпуск синодальных «Церковных ведомостей», оно может датироваться периодом после 28 июня (день выпуска № 26) до конца 1914 г.

⁷⁰ Духовную связь между свт. Филаретом и о. Павлом Флоренским можно усмотреть и в следующем рассказе одного молдаванина из учащихся Московской духовной семинарии о своих личных переживаниях сер. 1990 г. (рассказ публикуется по собственноручной записке студента с сохранением синтаксических и стилистических погрешностей):

«Я, Кочанжи Сергей воспитанник МДС, с полной ответственностью излагаю факты, которые имели место в моей жизни.

Для полной ясности назову всего лишь несколько имен далеко неполного списка, которые могли бы свидетельствовать это. В 1992 г. в Иосифо-Волоколамском монастыре меня познакомил с архим. Иннокентием [Просвириным] (приснопоминаемым) мой батюшка прот. Димитрий (Бендерская епархия Р<еспублики Молдавия>, где я нес послушание). После долгих разговоров благословил он меня на поступление в Духовную семинарию. А для того, чтобы поступить, надо было просить молитв у Всех Святых и самому молиться об усопших рабов Божиих, а именно свят. Филарета (Дроздова), свят. Серафима (Соболева), мон. Ионы (отца св. муч. Царевича Димитрия), проф. свящ. Павла (Флоренского). Он подробно объяснил, как и зачем о них молиться. И я по благословиению (ныне приснопоминаемого) архим. Иннокентия ежедневно подавал записки на заупокойной литии, заказывал панхиды, священнослужители, которые совершали проскомидию, ежедневно поминали выше указанных р<абов> Божиих. Мне трудно давалась учеба и особенно предмет «Православный катехизис». Я постоянно молился у стены Духовского храма, где был похоронен свт. Филарет, прося помощи в учебе. Перед экзаменом по «Катехизису» я очень переживал, т. к. ничего не мог выучить. Об этом многие знают. И вот во мне мне приснился сон — будто бы свт. Филарет в облачении сидит на кресле (так я его видел на картинах), а рядом стоял священник Павел Флоренский в рясе с крестом на груди с длинными вьющимися волосами (мне о. Иннокентий показывал их фотографии). Ко мне свт. Филарет обратился со словами: «Помни 'Заповеди Божии' и соблюди их». Утром

имени Величайшего из иерархов Церкви за м<ожет> б<ыть> несколько столетий, что с всегдашним благоговением⁷¹. Учась в Академии, я каждое утро до начала занятий шел поклониться его гробнице; с тех пор мое уважение к нему лишь возрастало, и если теперь не могу делать того же каждодневно, то причина тому — дальность расстояния и смена обязанностей⁷². Однако при всяком важном деле хожу к Святителю и прошу его благословения и просвещения духовного, да буду всегда неуклонно при заветах Св<ятой> Церкви. Жду того радостного и светлого дня, когда приснопамятный Святитель будет прославлен.

Судите же сами, Ваше Высокопреосвященство, сколь тяжело было мне сегодня прочесть в № 26 с<его> г<ода> «Цер<ковных> Вед<омостей>» статью Вашу о приснопамятном Святителе и порицания «Богосл<овского> Вестн<ика>» за письмо (некоего)

я рассказал это моему другу А. Баскакову. После чего я стал учить “заповеди Божии”. К удивлению на экзамене мне попались вопросы именно по “заповедям Божиим”, где я на удивление всех и даже К. Е. Скурата без подготовки ответил на билет и получил оценку “5”, после чего К. Е. <Скурат> меня очень похвалил за мой ответ. К стати за неделю до экзаменов А. Ключкову (2А) приснился сон, что идет экзамен и мне ставят отметку за хороший ответ «5». Об этом он сразу рассказал всем (в частности свид<етьель> А. Ерохин).

Спустя 10 месяцев мне снова приснился сон. Я поднимаюсь по лестнице в Академический корпус, а вниз передо мной спускаются, тот же свящ. Павел (Флоренский), также в рясе с крестом, а с ним был архим. Иннокентий. Он обратился ко мне (о. П<авел>) с такими словами: “Не горюй, скажи о. Андронику, чтобы поминал моих родителей и передал для о. Иннокентия облачения и служебник...”. Утром я поделился с А. Баскаковым и С. Банковым. Они мне указали на духовную помощь от этих р<авов> Божиих, напомнив мне о моем 1-м сне. Но, не выполнив просьбу о. Павла, я уже через месяц пошел на зачет. Но на зачете произошло то, что и должно было произойти. Я не то, что ответить на вопросы, я даже свою фамилию не мог назвать. Ушел расстроенным. Потом только я понял свою ошибку (свид<етьель> В. Миронов).

Через некоторое время мне опять, уже днем, снятся мне отец Павел и о. Иннокентий при таких же обстоятельствах, но уже с очень строгим видом. Он напомнил мне о просьбе... Проснувшись в недоумении, я поделился с некоторыми одноклассниками (А. Кудрин и др.). Я тогда исповедовался и меня батюшка благословил исполнить наказ о. Павла (Флоренского).

14. III. 95 г.»

⁷¹ Фраза синтаксически нарушена или не завершена.

⁷² Видимо, имеется в виду назначение главным редактором БВ.

Петрова, опубликованное проф<ессором> Харламповичем⁷³. Ваше обвинение, конечно, падает на меня. Осмелюсь высказать свое убеждение, что Вы поторопились с ним, хотя и радуюсь Вашей ревности о памяти святителя.

Вот Вам мое объяснение:

1) святитель Филарет так недосыгаемо велик <б слов нрзб.> изучать его и его время и <общее> его окружение нам так нужно, что никакие сведения, никакое частное сообщение или частное обстоятельство, хотя бы неблагоприятные к Святителю, не могут омрачить его величия. Даже напротив, самое раздражение против него при внимательном рассмотрении свидетельствует миру все его величие.

2) Так, на мой взгляд, и в дан<ном> случае. То правда, что г. Петров раздражен против Святителя, не буду обвинять его, м<ожет> б<ыть>, он имел на то личные поводы. Но и при <этом> раздражении г. П<етров> <2 слова нрзб.>. Вникнем, за что именно раздражен — и тогда открывается великая ревность Филарета о благе Церкви. В самом деле, если факт, <приведенный г. Петровым> (что так м<ожет> б<ыть>), не случайный⁷⁴ и не объясняется какими<-то> особыми обстоятельствами, то оказывается, что Филарет испытывал кандидатов во священство, подвергал их искусу. Худо ли это? — Не так хорошо, но он, в сущности, обязан был делать это. Неужели Митрополиту не <нрзб.> был убежден, что те, кого он имеет рукопо-

⁷³ В майском номере БВ за 1914 г. была напечатана заметка профессора Казанской духовной академии К. В. Харламповича «К биографии московского митрополита Филарета», в которой приводилось письмо магистра Петрова, вскоре ставшего священником, своим давнему знакомому, протоиерею нижегородского Архангельского собора. Петров рассказывал о тяжелых испытаниях, которым подвергал свт. Филарет (Дроздов) служащих духовных учебных заведений, вознамерившихся принять священный сан. Вопреки «высочайшим предписанием утвержденным правилам для духовных училищ» свт. Филарет требовал увольняться со службы даже прежде подачи прошения о рукоположении, оставляя семейных людей без средств к существованию на полгода, на год и даже дольше — «аще же совесть не зазрит владыку». Кроме того, Петров жаловался, что получением священнического места его обходят «иногда и неученые, но имеющие ходатаев знаменитых или особенно любимых владыкою». Эта публикация вызвала резкую отповедь архиепископа Никона (Рождественского) (Блаженной памяти митрополита Филарета // Церковные Ведомости. 1914. № 26. С. 1140—1143).

⁷⁴ В своей статье архиепископ Никон объяснял происшедшее с Петровым «какой-либо простой случайностью».

ложить в свящ<енники>, ищут сего Таинства не по корысти, а ради него самого, и следоват<ельно>, чтобы идти на жертву? <Нрзб.>, это <2 слова нрзб.> тяжелым, особенно для людей <нрзб.> Но как <5 слов нрзб.>?

Я <поместил> письмо Петрова потому, что хотел <им> сказать: Епископ <нрзб.> более о <нрзб.> сословия, не менее, чем о благе Святой Церкви. М<ожет> б<ыть>, <нрзб.> этой перемены не достигала цели; Филарет оставил ее. Но я не могу поверить, чтобы <нрзб.> Святитель оставил и самую идею о необходимости *испытания* будущих священников. Нередки его <нрзб.>, но и главное в его преданности Церкви. Поэтому письмо Петрова звучало для меня <нрзб.>, а не порицательно.

Публикуется по автографу.

Черновик. Сверху рукой отца Павла: «Архиеп<ископу> Никону, бывш<ему> Вологодскому».

25. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
10 августа 1914 года>

Дорогой о<тец> Павел!

Очень рад сообщить, что дело о Вашем магистерстве приняло благоприятный оборот⁷⁵.

Е<пископ> Ф<еодор>
10/VIII

⁷⁵ К этой записке прилагалась телеграмма, присланная епископу Феодору 9 августа 1914 г. архиепископом Антонием (Храповицким), которому Святейшим Синодом было поручено сделать отзыв о магистерской диссертации отца Павла: «Прочитал 136 страниц книги Флоренского. Можно дать одобрительный отзыв. Архиепископ Антоний». Донесение архиепископа Антония с отзывом о сочинении отца Павла поступило в Синод 10 августа 1914 г., а 27 августа 1914 г. определением Святейшего Синода за № 14292 священник Павел Флоренский был утвержден в степени магистра богословия и в звании экстраординарного профессора МДА (БВ. 1915. № 7—8. С. 580).

Адрес: «Его В<ысоко>б<лагословению> о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому». Рукой отца Павла: «Получ<ил>1914. VIII.11».

26. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
14 сентября 1914>

Дорогой о<тец> Павел,
нельзя ли оттиски моей статьи «К новому столетию»⁷⁶ как-то сделать на днях хоть несколько штук.

Потом: не знаете ли чего о пребывании Вл. С. Соловьева⁷⁷ в нашей Академии вольнослушателем.

С любовью, Епископ Феодор,
Ректор Императорской Московской Духовной Академии

Визитная карточка с текстом «Епископ Феодор, Ректор Московской Духовной Академии», который был использован в конце письма. На конверте адрес: «Его Высокопреподобию о<тцу> Павлу Флоренскому. Редакция “Бог<ословского> Вестника”. Рукой отца Павла: «Получ<ил> IX.14.1914».

27. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
13 октября 1914 года>

+

Дорогой о<тец> Павел!

Если думаете, что 50 оттисков мало, то буду благодарен за большее

⁷⁶ Статья опубликована в юбилейном выпуске БВ, посвященном 100-летию МДА (1914. № 10–11. С. 209–217).

⁷⁷ В 1873–1874 уч. г. В. С. Соловьев был вольнослушателем МДА и занимался в академической библиотеке. 25 октября 1914 г. владыка Феодор сообщал об этом в письме к С. М. Лукьянову — доктору медицины, бывшему обер-прокурору Синода, собиравшему материал для биографии В. С. Соловьева (Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии. Кн. 1. Пг., 1916. С. 314).

количество и за обложку к этой брошюре⁷⁸.

Телеграммы все нужно печатать, и их лучше взять у секретаря — я ему об этом уже говорил. Думаю, что копий можно не снимать — длинная история, а подлинники сохранить и возвратить⁷⁹. Что касается двойной книжки, то не будет ли это соблазном для подписчиков? М<ожет> б<ыть>, лучше сделать обычным путем — издать октябрь в утолщенном виде, а ноябрь поменьше. Впрочем, если двойной ноябрь выйдет в конце октября или начале ноября, то, м<ожет> б<ыть>, сделать и так, как Вы думаете. Я боюсь только, что не затянулось бы до декабря, а теперь ведь объявления о подписке. Юбилейный номер⁸⁰ следует, пожалуй, отличить особой обложкой, м<ожет> б<ыть>, сделать несколько книжек на лучшей бумаге и к общему комплекту прибавить еще несколько лишних. Думаю, что церковь нужно снять⁸¹ и с боков потолка для пристойности.

С любовью, Епископ Феодор
13/Х

P.S. Если оттиски моей статьи можно сделать скоро, то пришлите.

На конверте адрес: «Е<го>В<ысоко>п<реподобию> о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому». Рукой о. Павла красным карандашом: «Получ<ил>1914.Х.24». Не употреблен ли красный карандаш, чтобы подчеркнуть позднее получение письма? Вероятно, епископ Феодор находился в отъезде.

28. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) — СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
28 ноября 1914 года>

⁷⁸ Вероятно, имеется в виду статья епископа Феодора (Поздеевского) «К новому столетию» (БВ. 1914. № 10—11. С. 209—217).

⁷⁹ В юбилейном выпуске БВ были опубликованы поздравительные телеграммы по случаю 100-летия Академии.

⁸⁰ В 1914 г. праздновалось 100-летие Императорской Московской духовной академии. По этому поводу юбилейный выпуск БВ (спаренный, за октябрь—ноябрь) был украшен красным шрифтом на обложке, портретами и видами академического Покровского храма на наклейках.

⁸¹ Т. е. сфотографировать.

Епископ Феодор считает совершенно *безграмотным*, корректура прилагается при сем. Сообщите телеграммой.

Е<пископ> Ф<еодор>

P.S. Нужно переставить телеграмму архиепископа Алексия Владимирского⁸².

Визитная карточка. Рукой отца Павла в правом верхнем углу визитной карточки: «Получ<ил> 1914.XI.28».

Какая публикация имелась в виду, не установлено.

29. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Сергиев Посад
2 марта 1915 года>

Дорогой отец Павел!

Как же относительно места в <питательном> пункте? Посылать ли мне вызов священнику. Если это нужно, то я пошлю ему телеграмму⁸³.

С любовью, Епископ Феодор

⁸² Вероятно, речь идет о поздравлении архиепископа Владимирского и Суздальского Алексия (Дородницына) († 1919) и духовенства епархии, опубликованном в юбилейном выпуске (БВ. 1914. № 10–11. С. 737–738).

⁸³ В начале 1915 г. о. Павел находился на фронте, о чем свидетельствует билет № 157, выданный в 1915 г. ректором МДА епископом Феодором: «Предъявитель сего экстраординарный профессор Императорской Московской Духовной Академии священник Павел Флоренский с разрешения Преосвященного Ректора Академии командирован в распоряжение надлежащего начальства для исполнения пастырских обязанностей при походной церкви санитарного поезда Черниговского Дворянства, впредь до особого распоряжения» (санитарный поезд был снаряжен по инициативе прмц. Великой Княгини Елисаветы Феодоровны). О. Павел находился на фронте с 24 января по 23 февраля 1915 г. Узнав, что он снова собирается на фронт, епископ Антоний (Флоренсов) 4 марта 1915 г. писал о. Павлу: «Примите мой совет как послушание не ездить санитарным поездом. На это есть полковые священники и многое множество иеромонахов, людей способных и крепких телом и духом» (Переписка 2007. С. 109). Вероятно, в письме владыки Феодора содержится предложение о замене о. Павла одним из полковых священников (ср. в письме М. А. Новоселова о. Павлу Флоренскому от 18 марта 1915 г. «Для “Вашего” поезда нашли вчера иеромонаха-имяславца — у еп. Модеста (Верейского)» (Переписка 1998. С. 140). См. также воспоминания о. Павла о поездке на фронт: «В санитарном поезде Черниговского дворянства» (Новый мир. 1997. № 5. С. 146–161).

На конверте. Адрес: «Его Высокопреподобно отцу Павлу Александровичу Флоренскому». Рукой отца Павла: «Получ<ил> 1915.III.2. Сергиев Посад».

30. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Сергиев Посад
3 апреля <1915 года>

Кандидатская отца Варнавы⁸⁴ у отца Павла Флоренского. Прислать мне.

Е<пископ> Ф<еодор>

Закрытка. Адрес рукой неизвестного лица: «Его Высокоблагословию, Профессору-священнику о<тцу> Павлу Александровичу Флоренскому».

31. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Сергиев Посад
20 июня 1915 года

+

Дорогой отец Павел!

Если у Вас июньская книжка набирается, то не возьмете ли Вы на себя труд сделать коротенький очерк об издании Н. М. Соловьевым⁸⁵

⁸⁴ Вероятно, речь идет о кандидатском сочинении иеромонаха Варнавы (Беляева) «Святой Варсануфий Великий: Его жизнь и учение». Отзывы на эту работу были даны и владыкой Феодором (БВ. 1916. № 3–4. С. 166–168), и отцом Павлом (Там же. С. 168–176; № 5. С. 177–189; то же в кн.: *Флоренский П. А., свящ.* Отзывы священника Павла Флоренского о сочинениях студентов ЛХХ курса Императорской Московской Духовной Академии. СПб, 1916).

Иеромонах Варнава (Беляев) (12/24 мая 1887 г. — 6 мая 1963 г.), впоследствии епископ — аскетический писатель. Окончив в 1915 г. курс в МДА со степенью кандидата богословия, преподавал в Нижегородской духовной семинарии; был настоятелем Старо-Голутвинского монастыря Московской епархии, потом — викарием Нижегородской епархии. В самом начале обновленческого раскола начал юродствовать. В 1928 г. закончил ставший широко известным аскетический труд «Основы искусства святости». В 1933 г. в очередной раз был арестован, в 1936 г. — освобожден. Умер в Киеве.

⁸⁵ Николай Михайлович Соловьев (1874 — 17 ноября 1927 г.) — математик, участник имяславческого кружка. Переводил на русский язык книги апологетического содержания. Его брат, рано умерший Р. М. Соловьев, запомнившийся о Павлу по

книжки против Геккеля⁸⁶ и поместить в «Богословском Вестнике»⁸⁷. Хотел еще делать Ф. К. Андреев, но, видимо, забыл, а это сделать необходимо.

Спасибо Вам большое за письма Хилкова⁸⁸. Их обязательно нужно оттисками.

С любовью, Епископ Феодор

Адрес на конверте: «Его Высокопреподобию отцу Павлу Александровичу Флоренскому». Ручкой отца Павла: «Получ<ил> 1915.VI.20».

32. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) — СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Сергиев Посад
17 сентября 1915 <года>

учебе в университете, основал издательство «Творческая мысль», в котором и была издана книга Н. М. Соловьева.

⁸⁶ Эрнст Геккель (16 ноября 1834 г. — 9 августа 1919 г.) — немецкий биолог-эволюционист, представитель естественно-научного материализма, пропагандист учения Ч. Дарвина. Предложил первое «родословное древо» животного мира.

⁸⁷ Выполняя просьбу Владыки, о. Павел написал заметку, содержащую обзор деятельности издательства «Творческая мысль», направленной на освобождение сознания «полуобразованного читателя» от «гипноза мнимо-научных теорий» (так, были изданы выдающиеся работы А. Пуанкаре «Наука и гипотеза» и «Ценность науки»), и рецензию на книгу Н. М. Соловьева «“Научный” атеизм: Сб. ст. о профессорах Геккеле, Мечникове, Тимирязеве» (Пг.: Творческая мысль, 1915). См.: БВ. 1915. № 6. С. 374—376. Подпись под заметкой: «П. Ф.».

⁸⁸ Князь Дмитрий Александрович Хилков (13 ноября 1857 г. — октябрь 1914 г.) — выпускник Пажеского корпуса, участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг. и первой мировой войны, в начале которой погиб. Его духовные искания пролегли через толстовство, революционные идеи, покровительство религиозным сектам и закончились возвращением в православие. Две его некрещенные дочери в молодые годы покончили с собой. Письма его подготовил к публикации в БВ в 1915—1917 гг. М. А. Новоселов. См.: БВ. 1915. № 4—8. С. 739—773, 2-я пагин.; № 5. С. 84—109, 2-я пагин.; № 6. С. 266—293, 1-я пагин.; № 7—8. С. 439—473, 1-я пагин.; 1916. № 6. С. 219—236, 2-я пагин.; № 7—8. С. 379—416, 1-я пагин.; 1917. № 1. С. 61—73, 2-я пагин. Затем они вышли отдельным изданием в «Религиозно-философской библиотеке». См. о нем: Лисовой Н. Н. Князь Хилков: выбор веры // Домострой. 26 марта 1991 г. № 11. С. 12—13.

+

Прошу дорогого отца Павла, если возможно, напечатать сию вещь⁸⁹ в сентябрьской книжке «Богословского Вестника». Хотя бы на отдельном счете страниц *вначале* и дать 25—30—50 оттисков.

Епископ Феодор

Записка в конверте. На конверте: «Е<го> Высокопреподобию отцу Павлу Александровичу Флоренскому от Епископа Феодора». Ручкой отца Павла: «Получ<ил> 1915.IX.17 Сергиев Посад». Без штемпелей.

33. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Сергиев Посад

14 декабря <1915 года>

Прошу отца Павла исполнить желание автора рецензии и автора книги и напечатать этот отзыв в январской книжке⁹⁰.

Епископ Феодор

Записка. Вверху машинописный текст: «В “Богословский Вестник”, с просьбою напечатать в январской книжке». Подпись: «Св<ященник> Зыков».

34. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Сергиев Посад

24 апреля 1916 <года>

+

Дорогой отец Павел!

Глубоко растроган Вашей любовью о Христе. Утешайтесь и утешайте даром благодати своей, дабы первое приветствие Воскресшего Хри-

⁸⁹ Епископ Феодор (Поздеевский). К академическому новолетию // БВ. 1915. № 9. С. 1—8.

⁹⁰ Речь идет об опубликованной в БВ (1916. № 1. С. 196—205) рецензии профессора свящ. В. Зыкова под названием «Христовщина» на книгу И. Г. Айвазова «Материалы для исследования русских мистических сект» (Вып. 1. Т. 1—3. Пг., 1915).

ста мироносицам «Радуйтесь» исполнено было всегда в Вашей личной жизни и церковной деятельности⁹¹.

Вот, когда Христос выходил на проповедь, первым Его словом было «Покайтесь», а теперь по воскресении первым Его словом было «Радуйтесь». Се, пути нашей жизни, вернее, начало и конец нашего пути жизни. Да благословит Вас Господь умилением и радостью духовною.

С любовью, Епископ Феодор
Р. С. Яйцо в картузе дайте сегодняшнему причастнику Васе⁹².

Епископ Феодор

Адрес на конверте: «Его Высокопреподобию отцу Павлу Александровичу Флоренскому». Рукой отца Павла: «Получ<ил> 1916.IV.24».

Публикация подготовлена
игуменом Андроником (Трубачевым),
иером. (ныне епископом Якутским и Ленским)
Зосимой (Давыдовым)
и священником Александром Дубининым

(Окончание следует)

⁹¹ Поздравление владыки Феодора относится к пятилетию служения отца Павла в священном сане. В записях о Павла читаем: «23 апреля 1916 г. Ночь. Сегодня исполнилось ровно 5 лет моего посвящения в диаконы, а завтра, в Неделю жен-мироносиц, 24 апреля, — 5 лет исполнится моего посвящения в священники. Оглядываясь назад, я благодарю Господа своего, давшего мне Свою великую милость. Не стану говорить о великости дара самого по себе, да, может быть, и самой ничтожной доли его я все еще не ощущаю. Но в отношении к моей жизни. Что делал бы я, как жил бы без сана? Как метался бы и скорбел... Как плохо было бы Анне со мною и детям. И теперь нехорошо, но так мы все погибли бы. Правда, было много страданий, много неприятностей, связанных с саном, но что они все в сравнении с даром благодати! И как там ни говори кто, а саном я обязан епископу Феодору. Ему я воистину благодарен за дар, который получил от него не формально, а существенно» (Андроник (Трубачев), *иг.* 1987. С. 295).

⁹² Вася — Василий Павлович Флоренский (21 мая 1911 г. — 5 апреля 1956 г.), сын отца Павла и Анны Михайловны Флоренских, впоследствии геолог, доцент Московского нефтяного института им. И. М. Губкина.

ЛИТЕРАТУРА

- Андроник (Трубачев), иг. 2007 — Андроник (Трубачев), иг.* Епископ Антоний (Флоренсов) — старец Московского Донского монастыря // *Духовный собеседник.* 2007. № 2 (50). С. 18—59.
- Андроник (Трубачев), иг. 2006 — Андроник (Трубачев), иг.* Таинство Священства в судьбе о. Павла Флоренского // *Ныне и присно.* 2006. № 3—4. С. 21—129.
- Андроник (Трубачев), иг. 1987 — Андроник (Трубачев), иг.* Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии и редактор «Богословского Вестника» // БТ 28. 1987. С. 290—314.
- Голлербах 1994 — Голлербах Е.* Религиозно-философское издательство «Путь» (1910—1919) // *Вопросы философии.* 1994. № 4. С. 129—163 (Окончание. Начало в: № 2. 1994).
- Голубцов С., протод. 1999-а — Голубцов С., протод.* Московская Духовная Академия в начале XX века: Профессура и сотрудники: Основные биографические сведения. М., 1999.
- Голубцов С., протод. 1999-б — Голубцов С., протод.* Стратилаты Академические: Ратоборцы за Церковь из корпорации Московской Духовной Академии. М., 1999.
- Кейдан 1997 — Кейдан В. И.* «Взыскующие града»: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997.
- Переписка 1991 — Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии.* 1991. № 6. С. 85—151.
- Переписка 1998 — Переписка священника П. А. Флоренского и М. А. Новоселова.* Кострома; Томск, 1998.
- Переписка 2007 — «Я пишу Вам, как на исповеди»:* Переписка священника Павла Флоренского и епископа Антония (Флоренсова) // *Духовный собеседник.* 2007. № 2 (50). С. 72—130.

МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ ДУНАЕВ

(22 АВГУСТА 1945 Г. — 4 СЕНТЯБРЯ 2008 Г.)

В четверг 4 сентября 2008 г. в Москве на 64-м году жизни от острой сердечной недостаточности скончался профессор Московской духовной академии Михаил Михайлович Дунаев. Весть о кончине Михаила Михайловича болью отозвалась в сердцах учащихся и учащихся Московских духовных школ, знавших о болезни профессора, но и надеявшихся увидеть его вновь в стенах Духовной академии, которой Михаил Михайлович Дунаев отдал почти 20 лет своего служения.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II в специальном послании, направленном на имя Ректора Московской духовной академии, Председателя Учебного комитета при Священном Синоде, Высокопреосвященнейшего архиепископа Верейского Евгения, выразил в адрес академической профессорско-преподавательской корпорации свое искреннее соболезнование и с глубоким сочувствием отметил, что со скорбью воспринял весть о кончине известного исследователя отечественной литературы и плодовитого публициста, доктора богословия, профессора Московской духовной академии М. М. Дунаева.

«Почти двадцать лет тому назад войдя под своды Московской духовной академии, — говорилось в послании Святейшего Патриарха, — Михаил Михайлович все эти годы трудился в ее стенах, принеся обильные плоды не только в области богословского образования будущих пастырей и церковных ученых, но и на ниве церковного просвещения мирян. Имя профессора Дунаева известно как в академических кругах, так и среди рядовых верующих, многим из которых книги и статьи почившего помогли по-новому увидеть светскую культуру. Многотомный труд М. М. Дунаева “Христианство и русская литература” не имеет себе равных по грандиозности охвата исследуемого материала среди работ по общественной литературе. Характерное для его

научного метода применение христианских религиозно-нравственных критериев к оценке исследуемого предмета свидетельствует об искренней вере почившего профессора, его стремлении к Истине».

Как ученый литературовед, Михаил Михайлович Дунаев промыслительно явился посланником из мира большой науки в избранный удел священного вертограда просвещения в доме Живоначальной Троицы. Он внес достойную лепту в процесс реорганизации отечественного пастырско-богословского образования на переломе эпох. Его преподавательская, научно-педагогическая и научно-исследовательская деятельность оставила в новейшей истории Академии свой светлый и благородный след. Его творческое наследие, являющееся огромным и ценным, ждет своей рецепции в системе постепенно освобождающейся от прежней идеологической парадигмы общего школьного образования.

Михаилу Михайловичу был ниспослан священный дар глубокого проникновения в стихию творческих дерзаний духа в двух, казалось бы, не связанных между собой областях — в сфере русской литературы и в сфере церковного искусства и зодчества. Но если по предмету Церковной археологии М. М. Дунаев был преемником доцента протоиерея Николая Резухина и профессора протоиерея Алексея Остапова, то в плане включения предмета русской классической литературы в систему пастырско-богословского образования ему, несомненно, должна быть отдана пальма первенства — прежде всего в свете объективной оценки востребованности этого предмета ввиду его культурной, мировоззренческой, религиозно-апологетической и духовно-нравственной значимости. Богатство своего уникального опыта, своего поистине харизматического дара Михаил Михайлович обильно расточал своим слушателям в большой поточной аудитории и в аудиториях отдельных курсов и групп. Если в предельно лаконичной форме изречь тот главный предмет, ту главную идею, которым Михаил Михайлович учил своих учеников, то по справедливости следует сказать, что он учил их тому, что сделало Россию великой: ее величественные храмы, ее уникальные монастырские архитектурные ансамбли, ее монументальное церковное искусство и зодчество, ее вошедшая в золотой фонд русской культуры древняя православная школа, ее летописные своды, ее классическая по стилю, величественная в своем достоинстве и одухотворенная в своем глубин-

ном идейном содержании русская художественная литература. Михаил Михайлович говорил о великой профетической миссии русской классической художественной литературы, он учил видеть в явлении русской православной культуры могучее воплощение сокровенной духовной силы христианства, он напоминал об исключительной привилегии каждого человека иметь возможность ответить на высокое и ни с чем не сравнимое призвание свыше — ответить своим служением, созерцанием и творчеством; он свидетельствовал — скажем словами А. Ф. Лосева — о том, что «во всех вещах, и во всех личностях, и во всем обществе, и во всей истории, и во всем космосе прекрасной является ... только озаренность со стороны надмирного и абсолютно-личного Начала, то есть только отражение во всем абсолютного Лица Божия»¹.

Профессор Михаил Михайлович Дунаев родился 22 августа 1945 г. в Москве в семье служащих. В семь лет пошел учиться в среднюю школу. Сразу после окончания средней школы Михаил поступил на филологический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова, который закончил в 1970 г., и через год начал обучение в аспирантуре Института русской литературы (Пушкинский дом) Академии наук. Здесь будущий профессор изучал творчество И. С. Шмелева, который оказал влияние на мировоззрение молодого ученого и исследователя. «За внешним увидеть внутреннее, подлинное — вот цель Шмелева», — напишет Михаил уже позже в своем главном многотомном труде. «Но у него нет в таком стремлении символического тяготения к мистической тайне. Он хочет выznать земное, но не обманчиво-поверхностное, а глубинно-сущностное... Определяющей особенностью реализма Шмелева необходимо назвать — спокойный оптимизм»². По воспоминаниям коллег покойного профессора, этот «спокойный оптимизм» отличал и самого Михаила Михайловича, особенно в конце его жизненного пути. «Я знаю (да и многие из нас тоже знают об этом), что он уже давно тяжело болен», — описывает свои впечатления от бесед с Михаилом Михайловичем профессор МДА А. К. Светозарский. «Его болезненное состояние становится заметным окружающим. Но он никогда (здоров он или болен) не “грузит” ближних своими проблемами: ни стона,

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 125.

² Дунаев М. М. Православие и русская литература. Т. 5. М., 2003. С. 595.

ни жалобы, ни сетования. А если он замечает, что ты чем-то озабочен, что у тебя на душе “скребут кошки”, он никогда не “лезет в душу”, а просто и естественно создает некий благожелательный тон. И надо сказать, что это у него здорово получалось. Спасибо ему за это»³.

В 1979 г. Михаил Михайлович защищает диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук «Своеобразие реализма И. С. Шмелева (дореволюционный период творчества)». В период обучения в аспирантуре он преподавал в Московском энергетическом университете, затем в Московском государственном университете (с 1980 г.).

В период управления Академией Высокопреосвященным архиепископом Дмитровским Александром (Тимофеевым), а именно с 1989 г., М. М. Дунаев начал преподавать в Московской духовной семинарии предмет «Христианство и литература». С 1996 г. Михаилу Михайловичу было поручено чтение лекций по Церковной археологии в Академии. Солидный преподаватель с большим стажем, кандидат филологических наук — все это не помешало М. М. Дунаеву взять в руки экзаменационную ведомость и сдавать своим коллегам экзамены за полный курс Семинарии и Академии. Аттестация по курсу церковных дисциплин не была пустой формальностью. В Академии Михаил Михайлович сдал все предметы на «отлично», но в дипломе за курс семинарии у него имеются две четверки: по древнегреческому языку и по гомилетике. Полный курс был окончен за два года, и уже в 1997 г. Михаилу Михайловичу была присуждена степень кандидата богословия за представленное диссертационное исследование на тему: «Своеобразие русской религиозной живописи. Очерки по истории русской культуры XII—XX вв.».

В ноябре 1998 г. три первые тома монографии М. М. Дунаева «Православие и русская литература» были заявлены в качестве диссертации на соискание ученой степени магистра богословия. О предложенной монографии официальные оппоненты отзывались более чем положительно. «М. М. Дунаев, впервые в литературоведении представивший систематизированное религиозное осмысление развития отечествен-

³ Светозарский А. К. Уроки почившего профессора: Памяти М. М. Дунаева. Цит. по сайту МДАиС: <<http://www.mpda.ru/news/text/20520.html>>.

ной словесности XVII—XIX вв., достоин искомой степени», — заключил свой отзыв доктор филологических наук проф. Б. Н. Тарасов, заведующий кафедрой Литературного института им. А. М. Горького. Доктор филологических наук, доцент МДАиС А. А. Волков отметил: «Представляется важным подчеркнуть научную новизну и значение методологической установки М. М. Дунаева: публикация трех томов “Православия и русской литературы” ставит отечественных литературоведов перед необходимостью пересмотреть историю русской литературы... Чтобы убедительно возразить М. М. Дунаеву, его возможным оппонентам пришлось бы выработать мировоззренческую систему, сравнимую с той, из которой исходит М. М. Дунаев, и с позиции такой системы описать творчество русских писателей так, чтобы объяснить развитие классической литературы в контексте русской культуры в целом. Возможность подобной альтернативы, мягко говоря, сомнительна». Безусловно, это не значит, что с Михаилом Михайловичем не надо спорить, во всем соглашаться, но уже нельзя просто обходить вниманием и не восхищаться его многотомным фундаментальным исследованием «Православие и русская литература». Те, кому в ответ на критику приходится защищать позиции профессора МДА, могли бы сказать: «Он сделал все, что мог. Если можете — сделайте больше».

Степень магистра богословия не явилась последним достижением М. М. Дунаева. Уже в декабре 1998 г. он удостоился звания доцента, и менее чем через год 17 сентября 1999 г. решением Высшего аттестационного комитета Российской Федерации ему присудили ученую степень доктора филологических наук. В 2001 г. за свой труд «Православие и русская литература» (т. 4–6) М. М. Дунаев получил ученую степень доктора богословия и был удостоен звания профессора Академии. В рамках проекта по изданию семинарских учебников М. М. Дунаев был первым преподавателем МДАиС, подавшим сокращенный вариант своего многотомного труда для публикации⁴.

После такого блистательного успеха можно было бы возгордиться и заняться. Однако Михаил Михайлович остался таким же простым, великодушным и скромным. «Сам его облик, его потрясающая литера-

⁴ Был издан уже посмертно. См. в списке печатных трудов М. М. Дунаева после некролога.

турная речь, манера держаться и излагать свои мысли, — все это уже воспитывает будущих пастырей даже на уровне подсознания. Настоящий профессор!» — ярко и искренне вспоминает А. К. Светозарский. «И при этом — никакого желания “казаться профессором”, никакого “надувания щек”, никакого индюшатничества. Все естественно, гармонично, красиво! Невольно приходит на ум словосочетание “воцерковленная интеллигентность”»⁵.

Быть, а не казаться. Вот он, сильный урок для пастырей! И таких уроков из лекций М. М. Дунаева можно было вынести не один. «Не нужно забывать, что литература — это не только идеи: она должна брать за душу», — сказал Михаил Михайлович в своем последнем интервью⁶. И представьте, что происходит, если прочитанное произведение берет за душу самого профессора, переосмысливается им с учетом многолетнего исследовательского и жизненного опыта, а потом преподносится студентам. Это пламя его собственного переживания вызывало и в других не только восхищение, но и желание читать, размышлять, развиваться. Именно это всегда было ценно для многих поколений студентов МДАиС, которые выходили с лекций по «Христианству и литературе» и иногда сразу, не дожидаясь каникул, когда больше свободного времени, шли в библиотеку и заказывали произведения русских классиков, о которых узнавали на лекции профессора.

Благодаря своей блистательной эрудиции, редкому педагогическому таланту, способности видеть актуальность и значимость стоящих перед богословской школой церковных задач, умению находить конструктивный методологический подход к решению конкретных научно-богословских проблем, а главное, благодаря своей исключительной доступности и скромности, искреннему, исполненному одухотворенного великодушия отношению к учащимся М. М. Дунаев снискал среди студентов Семинарии и Академии всеобщее признание, глубокие и восторженные симпатии и необыкновенно широкую популярность. В нем гармонично сочетались неугасавший энтузиазм пламенного пафоса

⁵ Светозарский А. К. Уроки почившего профессора: Памяти М. М. Дунаева. Цит. по сайту МДАиС: <<http://www.mpda.ru/news/text/20520.html>>.

⁶ Последнее интервью профессора М. М. Дунаева. Цит. по сайту «Татьянин день»: <<http://www.taday.ru/text/128321.html>>.

ученого богослова-исследователя и смиренное, исполненное глубокого благоговения, трепетное преклонение перед святыней, истиной и вечностью.

Можно надеяться, что плоды многолетних трудов профессора МДА будут востребованы временем, отечественной образовательной традицией. Эту уверенность профессорско-преподавательской корпорации и студентов МДАиС выразил владыка Ректор после отпевания Михаила Михайловича: «Самое ценное — то, что его проповедь была построена на базе той классической литературы, которая является истинным богатством нашей культуры. В прошлые годы атеистическая пропаганда сделала очень много для того, чтобы показать все в совершенно искаженном виде. Будучи филологом, он сам занялся этим вопросом для того, чтобы, проанализировав классическую литературу, с полной уверенностью сказать, что атеистами были немногие из русских писателей. Это самое ценное, и его можно назвать миссионером на этом поприще, очень важным, нужном, ценном, своеобразном. Не знаю, кто еще может так этим заниматься. В этом плане профессор Дунаев был уникален»⁷.

Среди множества телеграмм и писем, поступивших в адрес Московской духовной академии, были соболезнования и от выпускников Академии, несущих свое служение не только в России, но и за ее пределами. «В сердцах благодарных воспитанников Академии осталась память о добросовестном педагоге, плодovitом и неутомимом исследователе русской литературы, преданном патриоте Родины и верном члде Русской Православной Церкви. В храмах Сухумо-Абхазской епархии пройдут поминовения об упокоении души раба Божьего Михаила», — отмечается в письме референта епархии, редактора газеты «Аспны Аиашахатцара» Германа Маршани.

По словам архиепископа Сан-Францисского Иоанна (Шаховского), «память вечная, о которой поют верующие люди, провожая человека в жизнь вечную, — это память Самого Бога о нас. Только она драгоценна и желанна». А перед нами, совершающими свой путь на

⁷ Полный текст под названием «Памяти М. М. Дунаева: “Он сам был героем русской литературы”» опубликован на сайте «Татьянин день»: <<http://www.taday.ru/text/132156.html>>.

земле, жизнь человека, перешедшего в вечную, окончательно и бесповоротно бесконечную и бессмертную жизнь, предстает в наиболее памятных, ярких и экзистенциально значимых моментах его судьбы. Выпускник МГУ, молодой ученый-исследователь, изысканный и утонченный интеллигент, М. М. Дунаев всей душой воспринял идеалы жизни, выношенные тысячелетней историей нашего православного народа и нашедшие свое актуальное воплощение в целом ансамбле его религиозных и нравственных добродетелей, вдохновлявших блеском своего величия и высотой своего достоинства великих гениев нашей классической художественной литературы. В сиянии этих добродетелей да удостоит Благой и Человеколюбивый Господь Своего доблестного и великого труженика войти в небесные селения праведников по молитвам Святой Церкви и по своему непреложному евангельскому обетованию: «...кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царствии Небесном»⁸.

Совет Московской духовной академии и семинарии

ПЕЧАТНЫЕ ТРУДЫ М. М. ДУНАЕВА

I. Монографии:

На земле Великой битвы. М.: Искусство, 1976. 152 с.

Разумовский Ф. В. В среднем течении Оки. М.: Искусство, 1982. 184 с.

Иван Тургенев — Ivan Turgenev: Жизнь и творчество. М.: Русский язык, 1983. 294 с.

К югу от Москвы. 2-е изд., перераб., доп. М.: Искусство, 1986. 176 с.

В. Э. Борисов-Мусатов. М.: Искусство, 1993. 189 с.

Своеобразие русской иконописи: Очерки по истории русской культуры XII—XVII вв. М., 1995. 79 с.

Своеобразие русской религиозной живописи: Очерки по истории русской культуры XII—XX вв. М.: Филология, 1997. 223 с.

⁸ Мф. 5, 19.

Православие и русская литература. В 6-ти частях. Издание второе, исправленное, дополненное. М., 2001–2002.

Ч. I

Глава 1. Литература XVII столетия

Глава 2. Литература XVIII столетия

Глава 3. Литература начала XIX столетия

Глава 4. А. С. Пушкин

Ч. II

Глава 5. М. Ю. Лермонтов

Глава 6. Н. В. Гоголь

Глава 7. Литература середины XIX столетия

Ч. III

Глава 8. И. С. Тургенев

Глава 9. Литература второй половины XIX столетия

Глава 10. Ф. М. Достоевский

Ч. IV

Глава 11. Л. Н. Толстой

Глава 12. Н. С. Лесков

Глава 13. А. П. Чехов

Ч. V

Глава 14. Русская литература конца XIX — начала XX в.

Глава 15. А. М. Горький. И. А. Бунин. И. С. Шмелев

Ч. VI

Глава 16. Русская литература советского периода

Глава 17. Русская литература в эмиграции

Глава 18. Русская литература конца XX столетия

Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII–XX веках. М., 2003. 1056 с.

На пороге. История одной жизни. М.: Альта-Принт, 2005. 816 с.

Преступление перед будущим. М.: Святая Гора, 2006. 56 с.

О романе М. М. Бугакова «Мастер и Маргарита». М.: Святая Гора, 2006. 56 с.

Владимиров А., прот., Николаев С., прот., Дунаев М. М. От слов своих осудишься: Сквернословие. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007. 80 с.

Православие и русская литература: Учебное пособие для духовных семинарий / [Общ. ред., указатель, библиография, вопросы к главам: В. Л. Шленов]. СПб, 2009. 512 с.

II. Статьи:

Испытание веры: О религиозном постижении смысла жизни в творчестве А. П. Чехова // БВ 1993. 1, 1. С. 225–253.

Рукописи не горят? О романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» // БВ 1996. 1, 2. С. 74–89.

Соблазны искусства // ЖМП. 1996. № 3. С. 59–74.

Западнические заблуждения П. Я. Чаадаева // Духовный мир. М., 1997. № 4. С. 91–112.

Постмодернистские скандалы // Церковь и время. 2003. № 2 (23). С. 104–127.

О литературном творчестве П. Н. Краснова // Церковь и время. 2003. № 3 (24). С. 188–210.

ИВАН ВАСИЛЬЕВИЧ ВОРОБЬЕВ

(8 АВГУСТА 1933 г. — 14 НОЯБРЯ 2008 г.)

В Москве, в своей квартире, около семи часов утра 14 ноября 2008 г. на 76-м году жизни скончался от тяжелого сердечного приступа один из старейших тружеников Московских духовных школ, бессменный помощник проректора по воспитательной работе Академии, профессор И. В. Воробьев. Весть о кончине Ивана Васильевича, изумившей всех своей совершенной неожиданностью, быстро облетела Русскую Церковь и болью отозвалась в сердцах знавших, ценивших и почитавших этого скромного, честного и преданного церковному служению человека. Почивший профессор отдал служению в Академии 45 лет своей жизни. Здесь он начал трудиться еще при Святейшем Патриархе Алексии I и нес это служение до самой смерти.

В связи с постигшей Московскую духовную школу утратой Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II в специальном послании, направленном на имя Ректора Московской духовной академии, Председателя Учебного комитета при Священном Синоде, Высокопреосвященного архиепископа Верейского Евгения выразил в адрес академической профессорско-преподавательской корпорации свое глубокое горестное сочувствие.

«Смерть этого замечательного человека, — говорилось в послании Патриарха, — многолетнего педагога и подлинного христианина, несомненно является большой утратой для всех, кому Господь определил встретиться с ним на пути своего земного странствования.

Он пользовался неизменным уважением коллег и студенчества не только как усердный, внимательный к нуждам учащихся преподаватель, но и как талантливый воспитатель будущих пастырей, не жалевший сил в трудах по преображению человеческих душ во образ Христов (Гал. 4, 19), личным примером прививавший воспитанникам любовь к молитве и богослужению.

На протяжении сорока пяти лет Иван Васильевич наряду с преподаванием нес также послушание помощника инспектора Московских духовных школ, терпеливо преодолевая все трудности и стремясь разрешать все сложные ситуации в духе христианской любви и милосердия...

Сегодня разделяя со всеми родными, близкими и коллегами покойно-го скорбь утраты, возношу молитвы ко Господу и Спасу нашему Иисусу Христу: да упокоит Он новопреставленного раба Своего Иоанна в селениях праведных и дарует ему бесконечную радость Богообщения, которая была для него основной ценностью и пределом стремлений на поприще его земного бытия».

Теперь, когда уже завершилось великое церковное поприще первосвятительского служения Святейшего Патриарха Алексия II, мы в благодарной памяти склоняем свои головы перед его отечески проникновенной заботой о Московских духовных школах, включавшей его отклик на каждое значимое событие в судьбах трудившихся в них профессоров и наставников.

Последний приезд И. В. Воробьева из Москвы в Академию не отличался ничем примечательным от всех остальных его неукоснительно обязательных приездов на протяжении не одного десятка лет. Как и всегда бодрый, энергичный, пунктуальный, распорядительный, он и в этот раз четко и безупречно исполнял свои академические обязанности.

В жизни Московской духовной академии и семинарии Иван Васильевич был одним из тех незаметных, но незаменимых людей, на плечах которых веками держалась Земля Русская. Он не был великим ученым-богословом, но он хранил в себе подлинное величие простой и безотказной души. Его отличало глубокое благочестие, благодаря которому он до седых волос не мог насытиться богослужением и зачастую вместе со студентами пел на клиросе в Покровском академическом храме. Многие его бывшие воспитанники в священном сане приходили в смущение всякий раз, когда он с усердием и настоящим смирением просил у них благословения. Родные и близкие Ивана Васильевича свидетельствуют о его глубокой и нелицемерной вере: без уважительной причины он не пропустил ни одного праздничного и воскресного богослужения. Удивительно, что именно в честь Пресвятой Троицы освящены те три

церкви, которые он регулярно посещал: и в Сергиевой Лавре, где он во время своего дежурства постоянно посещал братский молебен, и рядом с дачей, где он исполнял обязанности чтеца, и в Москве, вблизи его квартиры. Он любил молиться на ранней Литургии, а после службы брал тележку и спешил на источник за святой водой. С благоговением и трепетом регулярно приносил домой антидор и просфоры, не один раз наставляя родных о должном отношении к святыне.

Иван Васильевич имел обостренное чувство долга, ревностно относился к исполнению своих обязанностей помощника инспектора, но в отношениях со студентами был всегда справедлив, сочетая необходимую в административно-педагогической деятельности строгость с мягкостью и умением понять и простить.

Профессор Иван Васильевич Воробьев родился 8 августа 1933 г. в деревне Фомиково Спиrowsкого района Калининской (ныне — Тверской) области, в семье рабочего, как значится в его формулярном списке. Его отец Василий Николаевич и мать Нина Николаевна воспитывали трех сыновей и маленькую дочку Лену (во время войны она погибла от голода). В святом Крещении он получил имя Иоанн в честь св. мч. Иоанна Воина, память которого празднуется 30 июля/12 августа. Детство Ивана Васильевича пришлось на нелегкие годы Великой Отечественной войны, заставшей его в г. Таганроге Ростовской области, где он в течение двух лет жил в условиях немецкой оккупации. Однажды мама сказала двум старшим сыновьям: «Ребятки, идите-ка вы лучше в народ: может, что-нибудь найдете там поесть», — настолько тогда истошилось продовольствие. Они пошли — и угодили прямо в руки немцев. Братишек посадили в амбар в оккупированном фашистами селении и ругались: «Партизан, партизан... Утром вас... пых-пых... расстреляем». На рассвете вахта сменилась — и новый охранник спросил ребят: «Что вы здесь делаете?» Ребята поведали, как могли, дрожащим голосом историю своего заключения. А он в ответ: «Да, у меня у самого дома три таких партизана. А ну, бегите отсюда!» Братья испугались, что, мол, сейчас он их застрелит — но звук автомата раздался лишь в воздухе. Бежали долго, в поле встретилась им повозка с сеном — русский мужичок спрятал путешественников в

массе травы. И снова случилось чудо: на пропускном пункте колья, которыми немцы тыкали в сено, не задели ребят. В итоге они доехали до какого-то селения, где им дали картошки, муки... — мама была довольна и благодарила Бога за спасение детей.

Учиться в школе Иван начал в восьмилетнем возрасте, но во время войны учебе прервалось, только в 1951 г. ему удалось окончить 7-й класс средней школы рабочей молодежи. Затем он учился в профессионально-технической школе г. Костино (ныне Королев) Московской области.

Внешне жизнь Ивана проходила как и у многих его сверстников — учеба, отдых, заботы о близких. Однако в его жизни теплилась лампада веры, возгревавшаяся его дядей игуменом Никоном (Воробьевым), известным подвижником благочестия и духовным наставником XX в. († 1963), автором писем к духовным чадам («Нам оставлено покаяние», «Как жить сегодня»), опубликованных лишь в 90-х гг. В рекомендательном письме иером. Никона, настоятеля Вознесенской церкви Гжатска (ныне г. Гагарин, Смоленской обл.), данном Иоанну для поступления в Семинарию, отмечалось, что «в силу семейных обстоятельств он не мог получить достаточной подготовки для поступления, но его ревность, сознательность, трудолюбие, несомненно, дадут ему возможность успешно пройти курс Семинарии и не уклониться с избранного пути». Письмо иеромонаха Никона было заверено Сергием (Смирновым), епископом Смоленским и Дорогобужским¹. Можно предположить, что молодой человек, преисполненный раздумьями о выборе своего дальнейшего жизненного пути, отправился к своему дяде в Смоленскую область, от которого и получил благословение на поступление в Семинарию. При этом в эпоху гонений и потрясений церковных старец-иеромонах сделал акцент на верности Церкви при любых обстоятельствах, и племянник выполнил его завет. Впоследствии духовная связь между Иоанном и иг. Никоном сохранилась и

¹ При этом не обошлось без искушений — сначала в канцелярии письмо иером. Никона принимать отказались, попросили приложить печать храма, которой у него и не было. В связи с этим иером. Никон писал повторное письмо, в сопроводительной записке к которому оговаривал: «Прилагаю при сем означенную рекомендацию с удостоверением моей руки».

еще более укрепились. Племянник нередко приезжал на каникулах в г. Гжатск, где служил его дядя, — батюшка подолгу беседовал с ним, наставляя и отвечая на многочисленные вопросы юноши. Несомненно то, что эти встречи наложили глубокий отпечаток на всю последующую жизнь Ивана Васильевича.

«Прошу принять меня на первый курс обучения. Пожалуйста, не откажите в моей просьбе. 28/VII—51 г. Воробьев». За этими немногими словами, искренне обращенными к ректору Академии, скрывается великое желание и теплое внутреннее чувство абитуриента. И ректор Академии и Семинарии протоиерей Константин Ружицкий, один из самых блестящих педагогов и администраторов послевоенного времени, с любовью принял Иоанна во вверенные ему Московские духовные школы.

Одно из сочинений Ивана по догматическому богословию было написано на тему «Учение о Божественном Промысле в Священном Писании». «Бог промышляет и заботится о человеке даже больше родной матери к своему дитяти», — писал юный богослов со ссылкой на пророка Исаию (Ис. 49, 15). Вскоре, в 1954 г., ему пришлось прервать свое семинарское учение и отправиться на действительную воинскую службу, где он на опыте, должно быть, неоднократно убеждался в силе Промысла Божия. Служил он в Сибири, в Томске, прослужил три года и за добросовестную службу был награжден грамотой. После окончания военной службы он был восстановлен в 4-м классе Духовной семинарии (23.XII.57).

В 1958 г. Иван Воробьев окончил Московскую духовную семинарию, а в 1962 г. — Московскую духовную академию. На III курсе Академии он написал реферат по византологии на тему «Шарль Диль и его значение по трудам и отзывам русских ученых», который был зачитан в аудитории на практических занятиях и признан, по характеристике проф. Н. Муравьева, весьма удовлетворительным.

В дипломе за курс Московской духовной академии Иван Васильевич аттестован по 24 предметам на «отлично» и «хорошо». В частности, по древнееврейскому и греческому языкам — пятерки, а по латинскому, который ему пришлось преподавать почти всю жизнь, — четверка. Однако по Новому Завету, который особо любил И. В. Воробьев, у

него пятерка, и курсовое сочинение на тему «Система учения Нового Завета в Посланиях св. апостола Павла» было успешно защищено со степенью кандидата богословия.

В характеристике выпускника Академии И. В. Воробьева сказано: «Староста курса. Характера миролюбивого, общителен. Церковен. Всегда аккуратен, дисциплинирован. Религиозная настроенность устойчивая. Проявляет интерес к общественной жизни. Рекомендуются к пастырскому служению». Очень точная характеристика, Иван Васильевич сохранил все эти качества вплоть до своей кончины. Однако в силу неисповедимых путей Божественного Промысла он всю жизнь, будучи воспитателем многих пастырей и архипастырей, оставался в звании мирянина. На вопрос, заданный его супруге: «Почему же он не стал священником?» — она ответила: «Он так много трудился, неустанно помогая всем, что у него даже и времени не хватало, чтобы подумать и подготовить себя к принятию сана».

В 1962–1963 г. И. В. Воробьев был оставлен при Академии профессорским стипендиатом, тогда же ему было поручено преподавание в Семинарии Священного Писания Ветхого Завета.

С 1962 г. он стал исполнять обязанности помощника инспектора. Во время своего суточного дежурства, даже и в последнее время, он спал всего несколько часов: уже в пять часов утра лично выдавал ключи сотрудницам столовой и направлялся на молитву в Троицкий собор, а после до самой глубокой ночи продолжал свой неустанный труд по обеспечению распорядка учебной и хозяйственной жизни Московских духовных школ.

Как помощник инспектора Иван Васильевич пользовался исключительным уважением среди всех воспитанников Духовных школ. Его появление в студенческой столовой во время ужина в качестве очередного, вновь заступившего на дежурство помощника инспектора сопровождалось бурными и восторженными овациями учащихся. Распоряжения инспекции, объявляемые учащимся во время трапезы, Иван Васильевич всегда произносил громко и четко. Иногда малейшая неточность в сообщении, то, что даже нельзя назвать *lapsus linguae*, могла развеселить студентов. Однажды, накануне праздника прп. Пимена Великого — дня Тезоименитства Святейшего Патриарха

Пимена, Иван Васильевич, зачитывая распорядок на грядущие сутки, как-то механически изменил привычный для слуха порядок слов: «Следующая группа учащихся направляется на послушание в Москву в храм Великого Пимена». Вся столовая огласилась веселым смехом.

С 1963 г. И. В. Воробьев стал преподавать латинский язык в Семинарии и Академии. Иван Васильевич застал не лучшие времена для классической филологии в Духовных школах. Вскоре, в середине 1960-х гг., преподавание греческого и латинского языков было минимизировано и сведено к двум академическим часам в неделю и притом только на четвертом, выпускном курсе Семинарии. Можно представить, насколько трудно было преподавателям добиться хотя бы самых скромных результатов в столь ограниченных рамках преподавания. Тем не менее Иван Васильевич без ропота выполнял свое преподавательское послушание, пробуждая у студентов любовь к изучаемому предмету. Он был внимателен ко всякому учащемуся, к каждому относился по-отечески, так что в домашнем кругу часто называл семинаристов: «Это мои ребятки!».

В год окончания Академии, в самый выпускной день, Иван Васильевич вступил в брак с Надеждой Федоровной Поповой, прихожанкой московского храма иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке. Что же увидела молодая девушка в юноше Иване? Какое качество выпускника Академии привлекло будущую супругу? «Он показался мне таким добродушным, — вспоминает вдова, обращая свой взор в тот далекий Троицын день, когда и произошла та первая встреча. — У меня был заботливый муж. Всегда меня жалел, помогал, чем мог, всем людям. Бывало, что вспылит, понервничает — но после всегда тяжело переживал... Дома-то был несколько дней в неделю — все время в Академии: два дня дежурства, три дня преподавания. Только в последнее время его труды в Духовной школе сократились до трех дней». К детям, а Бог даровал ему двух сыновей и дочь, был и требовательным, и добрым, строгим, и в то же время мягким. «Папа был большой труженик: себя не жалел. Зимой любил ездить на дачу: то снег расчистит, то картошку переберет. А с конца весны и все лето мы жили там всей семьей. Папа всегда брался за самое трудное. Например, прошедшим летом он залезал на высокие старые

яблони и с макушек спиливал сухие ветки — в свои-то 75 лет...», — со слезами умиления и благодарности поделилась воспоминаниями его единственная дочь. Иван Васильевич был убежден, что семья — это малая Церковь, обитель Святого Духа, а потому всякий раз, когда был дома, он произносил вслух утренние и вечерние молитвы с евангельскими и апостольскими чтениями — и родные, если того желали, могли собраться вокруг него и молиться все вместе. Во исполнение слов Спасителя: «*Был болен, и вы посетили Меня*»², — он часто посещал немощствующих в больнице, вдохновляя их силой любви и милости.

В жизни Академии Иван Васильевич участвовал не только в качестве преподавателя или помощника инспектора, ему поручалось проведение самых разных академических мероприятий, как правило, праздничных. Много лет подряд он организовывал Рождественскую елку и лотерею, устраивал юбилейные концерты, сопровождал студентов Академии в экскурсионных поездках.

Однако и наиболее крупные церковные события также никогда не обходились без участия Ивана Васильевича. Он внес свою лепту в труды по подготовке Поместного Собора Русской Православной Церкви 1971 г.

В 1972 г. Ивану Васильевичу Воробьеву было присвоено ученое звание доцента, а в 2008 г. — профессора Академии.

В 1980-е гг. вместе со студентами Московских духовных школ он совершил поездку в Святую Землю — это было его единственное паломничество за границу. Обычно он любил совершать паломничества в Саровскую пустынь, Дивеево — радостный лик прп. Серафима и сегодня светится над его кроватью, но только уже в пустой комнате.

Многолетняя преподавательская деятельность Ивана Васильевича Воробьева была отмечена высокими церковными наградами: за труды на благо Святой Церкви он был награжден орденом Св. кн. Владимира III степени (1971), во внимание к его трудам на поприще воспитательной и преподавательской работы удостоен ордена Преподобного Сергия III степени (1979), на 50-летие сподобился получить орден Преподобного Сергия II степени (1983), в связи с 300-летним юбилеем Академии он был награжден Патриаршей грамотой, во внимание к его

² Мф. 25, 36.

усердным трудам и в связи с 65-летием со дня рождения и 35-летием преподавательской работы он был удостоен ордена Святого князя Даниила Московского II степени (1998), а в связи с 40-летием преподавательской деятельности и 70-летием со дня рождения был награжден орденом Свт. Макария III ст. Последней его наградой стал орден Свт. Иннокентия III степени.

Отпевание Ивана Васильевича, совершенное в храме Воскресения Слоущего у Данилова монастыря, возглавил ректор Академии Высокопреосвященнейший архиепископ Верейский Евгений. Ректору сослужили преподаватели Академии в священном сане, а также московские клирики — выпускники Академии. За богослужением пел хор Московских духовных школ. Проститься с профессором прибыли многочисленные преподаватели, выпускники и студенты Академии и Семинарии, родственники почившего. Похоронен И. В. Воробьев на Даниловском кладбище в Москве.

В адрес Московской духовной академии поступило множество телеграмм по поводу его кончины. «Светлая благодарная память об Иване Васильевиче да пребудет в сердцах всех, кто его знал, любил, в ком он оставил неизгладимый след...», — писал один из его учеников и коллег, высокопреосвященный архиепископ Орехово-Зуевский Алексий. «Да воздаст ему Судия Праведный за его подвиг служения Церкви Христовой и да услышит почивший милостивое призвание Отца Небесного: рабе благий и верный, войди в радость Господа твоего!», — писал другой его ученик архиепископ Ярославский Кирилл. «Добрый, порядочный, светлый, благочестивый, смиренный, глубоко верующий человек, молитвенник и подвижник — именно таким Иван Васильевич запомнился знавшим его людям. Жаль, что больше не будет перед глазами будущих пастырей этого святого примера», — читаем мы в письме ректора Санкт-Петербургской духовной академии, епископа Гатчинского Амвросия. Словами доброй, светлой памяти почтил почившего профессора митрополит Калужский и Боровский Климент: «Он был достойным сыном Святой Христовой Церкви. Его светлый, вдохновенный облик навсегда останется в сердцах тысяч людей...».

Когда на общем августовском Совете корпорации Московской духовной школы в списке назначаемых на новый учебный год помощ-

ников инспектора традиционно и неизменно первым называлось имя доцента Ивана Васильевича Воробьева, вполголоса могла прозвучать чья-нибудь веселая аллюзия: «Иван Васильевич не меняет профессии!» Иван Васильевич не изменил своей профессии даже тогда, когда был удостоен ученого звания профессора Академии.

«Две очень яркие черты выделяли Ивана Васильевича из широкого круга моих знакомых, — вспоминает заслуженный профессор МДАиС А. И. Осипов. — Прежде всего, его удивительное и, можно сказать, уникальное свойство души, которое невольно обращало на себя внимание каждого, кто ближе знакомился с ним: он никого никогда не осуждал. Более того — оправдывал и защищал любого, против которого направлялись стрелы суда и осуждения со стороны собеседника. Бесчисленное множество раз в обычной беседе, особенно сидя за столом, когда речь заходила о ком-то и, как часто бывает, переходила в осуждение, Иван Васильевич обязательно находил слова оправдания для этих очередных жертв “праведного” суда. Особенно интересно было его видеть, когда ему приводились, кажется, неопровержимые факты и аргументы, — тогда он мог впасть в настоящий гнев, после чего судейской коллегии, естественно, ничего не оставалось делать, как закрывать рассмотрение “дела” до более благоприятных обстоятельств.

Вторая замечательная черта его личности — просто органическая потребность помогать людям. Обладая значительной силой и неистощимой энергией, он брался за любую физическую и бытовую работу невзирая ни на что — какой бы тяжелой, грязной, большой она ни была, и при этом без тени смущения или недовольства. Это был по самой натуре своей человек-помощник, которого трудно сейчас найти, — он никому и никогда не отказывал и все делал на совесть, с радушием и благожелательством.

Эти его природные свойства не оказались талантом, зарытым в землю чисто лишь мирских забот, но были возгораемы им трудом и потом целожизненного духовного делания ради Бога, ради исполнения главной заповеди Божией — любви к ближнему».

Профессор Иван Васильевич Воробьев был живой легендой Академии. Его почти полувековая преподавательская деятельность в Мо-

ОТДЕЛ III. ПАМЯТИ УСОПШИХ

сковских духовных школах естественным образом заключала в себе парадоксы церковной жизни его сложной и противоречивой эпохи. Он не был кабинетным ученым, но волей Божией он оказался на ответственном поприще подготовки образованных и достойных делателей сего вертограда духовного просвещения, постоянно восполнявших учебную корпорацию Академии. Он не был пастырем, но был призван к воспитанию не одного поколения пастырей, в служении которых видимым образом воплощалось непрестанное благодатное действие в жизни мира спасительного Божественного Промысла. И в тот, пожалуй, самый блистательный праздник немеркнущей славы Церкви, когда на ночной службе в честь светлого Христова Воскресения в тысячах православных храмов по всей Руси — от Карпатских гор и Балтийского моря до предгорьев Памира и берегов Тихого океана — победоносно и торжественно звучали слова Евангельской Благой вести «In principio erat Verbum», была несомненная заслуга скромного и смиренного, честного и трудолюбивого, благородного и всецело преданного высокому призванию учителя — незабвенного Ивана Васильевича Воробьева. Вечная ему память!

Совет Московской духовной академии и семинарии

ОТДЕЛ IV

КРИТИКА, РЕЦЕНЗИИ, ЗАМЕТКИ, БИБЛИОГРАФИЯ ПО БОГОСЛОВСКИМ НАУКАМ

А. Г. БОНДАЧ

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ДЕЯНИЯМ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ»

ЧАСТЬ 2. IV ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР

Вниманию читателей предлагается продолжение росписи ДВС¹, которое охватывает большую часть актов IV Вселенского Собора — документы предсоборного периода и протоколы соборных заседаний (ДВС № 194—346д). В дореволюционном издании ДВС эти акты занимают т. 3-й и половину т. 4-го, в репринте 1996 г. — т. 2-й и половину т. 3-го.

Всего в ДВС находится 227 актов Халкидонского Собора, в том числе: документов, предшествующих собору, — 42; собственно деяний Собора — 126; послесоборных актов — 59. По томам дореволюционного издания они распределяются так: в т. 3-м содержится 109 актов, в т. 4-м — 118. (Данные приведены с учетом выделенных нами пятнадцати дополнительных актов среди деяний Собора и двух — среди послесоборных актов.) Существенную часть халкидонских актов образуют деяния «разбойничьего собора» 449 г., а также Константинопольских Соборов по делу Евтихия 448 и 449 гг. и ряда других Поместных Соборов 40-х гг. V в. (например, по делу еп. Ивы Эдесского). Эти документы (в ДВС их насчитывается 38, что составляет свыше 15 % от общего числа переведенных на русский халкидонских актов) были

¹ Начало (ч. 1) см.: БВ 7. 2008. С. 401—436; БВ 8—9. 2008—2009. С. 507—550.

прочитаны на заседаниях IV Вселенского Собора и внесены в его протоколы.

В методике описания актов, изложенной во вступительной статье к первой части росписи², были сделаны некоторые уточнения и дополнения, вызванные особенностями актового материала Халкидонского Собора и его русского перевода:

1. Располагая акты в той последовательности, в какой их названия помещены в оглавлении ДВС, и сохраняя сквозную нумерацию, мы, как сказано выше, добавили описания ряда дополнительных актов, обозначив их литерами «а», «б» и т. д. после номера предшествующего им «обычного» акта. Такие дополнительные акты были выделены на основании того, что они имели заголовки в тексте ДВС, хотя и не упоминались в оглавлении, или же по смыслу являлись самостоятельными документами несмотря на то, что в ДВС были изданы в качестве составных частей других актов. В последнем случае мы также ориентировались на СРГ, где все выделенные нами акты были описаны под отдельными номерами или подпунктами номеров.

2. В разделе IV-2, где расписаны протоколы заседаний Халкидонского Собора, мы ввели подзаголовки «Деяние №...»³ для групп актов, относящихся к определенному соборному заседанию. Это позволяет более четко показать внутреннюю структуру деяний (протокол одного заседания может включать в себя от одного-двух до нескольких десятков документов) и отграничить их друг от друга. Здесь мы учитывали и то, что в СРГ каждое деяние (actio) IV Вселенского Собора описано под отдельным номером, а входящие в него документы — выдержки из актов предшествующих Соборов, послания и др. — перечислены в подпунктах.

3. Русские названия актов даются, как правило, в соответствии с оглавлением ДВС. Если упомянутый в оглавлении акт помещен в тексте ДВС без заголовка, это указывается в примечании (для одного акта либо их группы в пределах одного деяния). При передаче существующих в ДВС названий мы иногда добавляли для большей ясности

² БВ 7. 2008. С. 403–406.

³ О соотношении номеров деяний в ДВС, АСО и СРГ см. примеч. 41.

отдельные слова и фразы, выделяя их квадратными скобками. Все названия актов, целиком заключенные в квадратные скобки, даны нами условно (в оглавлении и в тексте ДВС они отсутствуют).

4. В описаниях актов, которые первоначально были написаны на латыни, после номеров столбцов в PL и у *Mansi* сделаны пометки в виде знака «плюс» (+) в том случае, когда в соответствующих изданиях помещен не только латинский оригинал акта, но и параллельный греческий перевод.

5. Шесть актов Халкидонского Собора представляют собой прочитанные в Халкидоне акты первых трех Вселенских Соборов, которые уже описаны нами в первой части росписи; в конце описания таких актов приводится номер акта-источника по росписи ДВС.

6. Для папских посланий в описаниях дополнительно указаны номера по регестам *Jaffé*, а для императорских конституций — страницы по изданию *Haenel 1857*.

В остальном порядок описания актов остается неизменным.

В следующем номере «Богословского вестника» предполагается завершить публикацию второй части росписи ДВС. Будут описаны послесоборные документы и помещены указатели ко всем актам IV Вселенского Собора, аналогичные указателям к первой части росписи⁴.

Т. 3⁵

IV: СОБОР ХАЛКИДОНСКИЙ, ВСЕЛЕНСКИЙ ЧЕТВЕРТЫЙ

IV-1: [ПРЕДШЕСТВУЮЩИЕ СОБОРУ АКТЫ]

194. Послание Льва, архиеп. Римского, к Евтихию. С. 13. [Т. 2. С. 13.] *Leonis papae Epistula ad Eutychem* (CPG 5953; ср. CPL 1656 [ep. 20]) // PL 54, 713+. АСО II, 4. Р. 3 (№ 1). Греч. перевод: АСО II, 1, 2. Р. 45

⁴ БВ 8–9. 2008–2009. С. 520–549.

⁵ Пагинация после рус. названий актов дается по изд.: ДВС. Т. 3. Казань, ³1908.

(№ 2). *Mansi* VI, 539+ (incipit⁶); V, 1223⁷+. TLG* 5000/3. *Jaffé* № 418.

195. Послание Римского архиеп. Льва к Константинопольскому архиеп. Флавиану. С. 13–14. [Т. 2. С. 13–14.] *Leonis papae Epistula ad Flavianum Constantinopolitanum* (CPG 8913; ср. CPL 1656 [ep. 23]) // PL 54, 731–735+. АСО II, 4. Р. 4–5 (№ 3). Греч. перевод: АСО II, 1, 2. Р. 46–47 (№ 4). *Mansi* VI, 539+ (incipit); V, 1238–1241+. TLG* 5000/3. *Jaffé* № 420.
196. Послание того же папы Льва к Феодосию августу. С. 14–15. [Т. 2. С. 14–15.] *Leonis papae Epistula ad Theodosium augustum* (CPG 8912; ср. CPL 1656 [ep. 24]) // PL 54, 735–736. АСО II, 4. Р. 3–4 (№ 2). *Mansi* VI, 539 (incipit); V, 1241–1242. *Jaffé* № 421.
197. Послание Флавиана, архиеп. Константинопольского, ко Льву, папе города старого Рима, о заблуждениях нечестивого Евтихия. С. 15–17. [Т. 2. С. 15–17.] *Flaviani Constantinopolitani Epistula ad Leonem papam* (CPG 5935t; ср. CPG 8915, CPL 1656 [ep. 26]) // PL 54, 744–748 (греч. оригинал с лат. переводом), 749–751 (др. лат. перевод). АСО II, 1, 1. Р. 38–40 (№ 5). *Mansi* VI, 540 (incipit); V, 1252–1256 (греч. оригинал с лат. переводом), 1255–1258 (др. лат. перевод). TLG* 5000/3. *Grumel* 1932, № 106.
198. Список с [изложения] веры Флавиана, еп. Константинопольского, написанного собственною его рукою и предложенного императору, по его требованию. С. 17. [Т. 2. С. 17.] *Flaviani Constantinopolitani Epistula ad Theodosium imperatorem* (CPG 5934t; CPGadd 5934) // PG 65, 889–892. АСО II, 1, 1. Р. 35–36 (№ 1). *Mansi* VI, 540–541. TLG* 5000/3. *Grumel* 1932, № 105⁸.

⁶ У *Mansi* среди актов Халкидонского Собора все письма свт. Льва Великого (а также письма, адресованные ему, некоторые императорские акты и переписка др. лиц) помещены в виде инципитов с указанием номеров по изданию братьев Баллерини (см.: *Mansi* VI, 537). Полные тексты этих писем опубликованы у *Mansi* в составе собрания писем Льва, перепечатанного с издания Баллерини (*Mansi* V, 1111–1330 [ep. 1–42]; VI, 7–434 [ep. 43–173 et fragm. var.]; о др. изданиях см.: CPL 1656).

⁷ У *Mansi* в т. V, начиная с col. 1047 и до конца, в оглавлении указаны ошибочные номера колонок (увеличенные на 100). В тексте издания номера колонок проставлены правильно; в росписи также приводится правильная нумерация.

⁸ Греч. оригинал опубликован также: *Karmiris* 1960. Т. I. Σ. 166. Σημ. 1 (fragm.).

199. Послание Флавиана, архиеп. Константинопольского, ко Льву, архиеп. Святой Римской Церкви. С. 17–19. [Т. 2. С. 18–19.] *Flaviani Constantinopolitani Epistula ad Leonem papam* (CPG 5933t; ср. CPG 8914, CPL 1656 [ep. 22]) // PL 54, 724–728 (греч. оригинал с лат. переводом), 727–732 (др. лат. перевод). АСО II, 1, 1. Р. 36–37 (№ 3). *Mansi VI*, 541 (incipit); V, 1229–1233 (греч. оригинал с лат. переводом), 1233–1238 (др. лат. перевод). TLG* 5000/3. *Grumel 1932*, № 103.
200. Ответное послание папы Льва к Флавиану, еп. Константинопольскому. С. 19⁹. [Т. 2. С. 19.] *Leonis papae Epistula ad Flavianum Constantinopolitanum* (CPG 8921; ср. CPL 1656 [ep. 27]) // PL 54, 751–752. АСО II, 4. Р. 9 (№ 6). *Mansi V*, 1259–1260. *Jaffé* № 422.
201. Послание того же папы Льва к Юлиану, еп. Цензенскому¹⁰. С. 19–21. [Т. 2. С. 19–22.] *Leonis Epistula ad Iulianum episc. Coi* (CPG 8929; ср. CPL 1656 [ep. 35]) // PL 54, 803–809+. АСО II, 4. Р. 6–8 (№ 5). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 40–42 (№ 6). *Mansi VI*, 543+ (incipit); V, 1315–1323+. TLG* 5000/3. *Jaffé* № 429¹¹.
202. Послание того же Льва, архиепископа Древнего Рима, к Фавсту и Марцеллину и прочим архимандритам константинопольским. С. 22. [Т. 2. С. 22.] *Leonis Epistula ad Faustum et Martinum presbyteros et reliquos archimandritas* (CPG 8926; ср. CPL 1656 [ep. 32]) // PL 54, 795–797+. АСО II, 4. Р. 11–12 (№ 10). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 42–43 (№ 7). *Mansi VI*, 543+ (incipit); V, 1306–1307+. TLG* 5000/3. *Jaffé* № 426.
203. Послание того же Льва, архиеп. Римского, к благочестивейшему имп. Феодосию. С. 22–23. [Т. 2. С. 23.] *Leonis papae Epistula ad Theodosium augustum* (CPG 8923; ср. CPL 1656 [ep. 29]) // PL 54, 781–783+.

⁹ Переведен лишь инципит послания, причем неточно. Издатели ДВС, видимо, сочли данный акт тождественным «томосу Льва» (ДВС № 278) (начальные слова двух посланий действительно схожи). Во всяком случае, на с. 19 указано, что полный перевод ДВС № 200 находится в составе Деяния II, в которое и входит «томос Льва».

¹⁰ Юлиан был епископом острова Кос в Эгейском море или, что более вероятно, г. Киос в Вифинии (см.: *Horn S. O. Julian von Kos // Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. 3. 1992. Sp. 794–795). Поэтому правильная форма его титулования — «еп. Косский» (см. заголовок ДВС № 388) или «Киосский».

¹¹ Лат. оригинал опубликован также: *Denzinger 1976*. № 296–299 (fragm.).

- АСО II, 4. Р. 9–10 (№ 7). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 45 (№ 10). *Mansi VI*, 543+ (incipit); V, 1291–1294+. TLG* 5000/3. *Jaffé* № 424.
204. Послание святейшего и блаженнейшего Льва, архиеп. Римского, к благочестивейшей Пульхерии (августе). С. 23–24. [Т. 2. С. 23–24.] Leonis Epistula ad Pulcheriam augustam (CPG 8924; ср. CPL 1656 [ep. 30]) // PL 54, 785–789+. АСО II, 4. Р. 10–11 (№ 8). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 45–47 (№ 11). *Mansi VI*, 543+ (incipit); V, 1298–1302+. TLG* 5000/3. *Jaffé* № 425.
205. Послание того же папы Льва к той же Пульхерии августе. С. 24–27. [Т. 2. С. 25–27.] Leonis Epistula ad Pulcheriam augustam (CPG 8925; ср. CPL 1656 [ep. 31]) // PL 54, 789–796. АСО II, 4. Р. 12–15 (№ 11). *Mansi VI*, 543 (incipit); V, 1301–1306. *Jaffé* № 425.
206. Послание того же папы Льва ко второму Ефесскому собору. С. 27–28. [Т. 2. С. 27–28.] Leonis papae Epistula ad synodum quae apud Ephesum conuenit (CPG 8927; ср. CPL 1656 [ep. 33]) // PL 54, 797–799+. АСО II, 4. Р. 15–16 (№ 12). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 43–44 (№ 8). *Mansi VI*, 543+ (incipit); V, 1310–1311+. TLG* 5000/3. *Jaffé* № 427.
207. Послание святейшего и блаженнейшего архиеп. Римского Льва к Фавсту, пресвитеру и архимандриту. С. 28. [Т. 2. С. 29.] Leonis papae Epistula ad Faustum presbyterum (CPG 8911; ср. CPL 1656 [ep. 72]) // PL 54, 897+. АСО II, 4. Р. 5–6 (№ 4). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 37–38 (№ 4). *Mansi VI*, 543+ (incipit), 91+. TLG* 5000/3. *Jaffé* № 455.
208. Послание Петра, еп. Равеннского, к архим. Евтихию. С. 28–29. [Т. 2. С. 29–30.] Petri episc. Ravennae Epistula ad Eutychem (CPG 5954; ср. CPL 1656 [ep. 25]) // PL 54, 739–743+. АСО II, 3, 1. Р. 6¹² (№ 3). Греч. перевод: АСО II, 1, 2. Р. 45–46 (№ 3). *Mansi VI*, 546+ (incipit); V, 1247–1250+. TLG* 5000/3.
209. Послание блаженнейшего папы Льва к Флавиану, еп. Константинопольскому. С. 29. [Т. 2. С. 30.] Leonis Epistula ad Flavianum (CPG 8930;

¹² Далее (Ibid. Р. 7.1–16) помещен обратный лат. перевод греч. перевода начала акта (р. 6.3–17), входящий в состав другой коллекции соборных актов.

- ср. CPL 1656 [ep. 36]) // PL 54, 809–811. АСО II, 4. Р. 17 (№ 14). *Mansi VI*, 546 (incipit); V, 1323–1324. *Jaffé* № 430.
210. Послание того же папы Льва к Феодосию августу. С. 30. [Т. 2. С. 30–31.] *Leonis Epistula ad Theodosium augustum* (CPG 8931; ср. CPL 1656 [ep. 37]) // PL 54, 811–812. АСО II, 4. Р. 17–18 (№ 15). *Mansi VI*, 546 (incipit); V, 1324–1325. *Jaffé* № 431.
211. Послание того же папы Льва к Флавиану, еп. Константинопольскому. С. 30. [Т. 2. С. 31.] *Leonis Epistula ad Flavianum Constantinopolitanum* (CPG 8953; ср. CPL 1656 [ep. 49]) // PL 54, 841–842. АСО II, 4. Р. 23 (№ 21). *Mansi VI*, 546 (incipit), 28–30. *Jaffé* № 442¹³.
212. Послание того же Льва ... к имп. Феодосию, которым просит созвать собор в Италии, обвиняя второй Ефесский собор... С. 31–32. [Т. 2. С. 31–33.] *Leonis et sanctae synodi Epistula ad Theodosium augustum* (CPG 8948; ср. CPL 1656 [ep. 44]) // PL 54, 827–831+. АСО II, 4. Р. 19–21 (№ 18). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 25–27 (№ 12). *Mansi VI*, 546+ (incipit), 14–19+. TLG* 5000/3. *Jaffé* № 438.
213. Послание Льва, епископа города Рима, к имп. Феодосию, которым просит его, чтобы особенный собор был назначен в Италии... С. 33–34. [Т. 2. С. 33–35.] *Leonis papae Epistula ad Theodosium augustum* (CPG 8947; ср. CPL 1656 [ep. 43]) // PL 54, 821–823+. АСО II, 4. Р. 26–27 (№ 25). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 3–4 (№ 1). *Mansi VI*, 547+ (incipit), 7–10+, 11–14 (др. редакция). TLG* 5000/3. *Jaffé* № 437¹⁴.
214. Послание того же папы Льва к Пульхерии августу, против того же второго Ефесского собора. С. 34–35. [Т. 2. С. 35–36.] *Leonis et sanctae synodi Epistula ad Pulcheriam augustam* (CPG 8949; ср. CPL 1656 [ep. 45]) // PL 54, 833–835+. АСО II, 4. Р. 23–25 (№ 23). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 47–48 (№ 12). *Mansi VI*, 547+ (incipit), 19–23+. TLG* 5000/3. *Jaffé* № 439.

¹³ В CPG указано, что подлинность данного акта оспаривается (см.: *Silva-Tarouca* С. Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi // *Gregorianum* 12. 1931. Р. 562–567).

¹⁴ Согласно исследованию К. Сильва-Тарука, данный акт является подложным (*Silva-Tarouca* С. *Op. cit.* Р. 562–567).

215. Послание того же папы Льва к клиру и народу г. Константинополя. С. 35–36. [Т. 2. С. 36–37.] Leonis Epistula ad clerum Constantinopolitanum (CPG 8954; ср. CPL 1656 [ep. 50]) // PL 54, 841–843+. АСО II, 4. Р. 21–22 (№ 19). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 50–51 (№ 15). *Mansi VI*, 547+ (incipit), 30–31+. TLG* 5000/3. *Jaffé* № 443.
216. Второе послание того же папы Льва к тем же. С. 36–40. [Т. 2. С. 37–41.] Leonis papae Epistula ad cives Constantinopolitanos (CPG 8965; ср. CPL 1656 [ep. 59]) // PL 54, 866–872. АСО II, 4. Р. 34–37 (№ 34). *Mansi VI*, 547 (incipit), 57–63. *Jaffé* № 447.
217. Послание Илария, римского диакона, к Пульхерии августе. С. 40–41. [Т. 2. С. 41–42.] Hilari diaconi (postea papae) Epistula ad Pulcheriam augustam (CPG 8950; ср. CPL 1656 [ep. 46]) // PL 54, 837–839+. АСО II, 4. Р. 27–28 (№ 26). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 48–49 (№ 13). *Mansi VI*, 547+ (incipit), 23–27+. TLG* 5000/3.
218. Высочайшие послания, отправленные от государя нашего Валентиниана и ... Плакиды и ... имп. Евдоксии, к ... Феодосию, чтобы он повелел созвать собор в странах Италии. С. 41. [Т. 2. С. 42.] Valentiniani III imp. Epistula ad Theodosium augustum (CPG 8957; ср. CPL 1656 [ep. 55]) // PL 54, 857–859+. АСО II, 3, 1. Р. 13–14 (№ 19). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 5 (№ 2). *Mansi VI*, 550+ (incipit), 50–51+. TLG* 5000/3.
219. Послание имп. Галлы Плакиды к имп. Феодосию-сыну. С. 42. [Т. 2. С. 42–43.] Gallae Placidiae Epistula ad Theodosium augustum (CPG 8958; ср. CPL 1656 [ep. 56]) // PL 54, 859–861+. АСО II, 3, 1. Р. 14–15 (№ 20). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 5–6 (№ 3). *Mansi VI*, 550+ (incipit), 51–54+. TLG* 5000/3.
220. Послание имп. Ликинии Евдоксии к Феодосию (о возмущении Церкви Кафолической). С. 42–43. [Т. 2. С. 43–44.] Eudoxiae (Liciniae) Epistula ad Theodosium augustum (CPG 8959; ср. CPL 1656 [ep. 57]) // PL 54, 861–863+. АСО II, 3, 1. Р. 15 (№ 21). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 6–7 (№ 4). *Mansi VI*, 550+ (incipit), 54–55+. TLG* 5000/3.
221. Послание Галлы Плакиды к Пульхерии августе, в котором осуждается второй Ефесский собор. С. 43–44. [Т. 2. С. 44–45.] Gallae Placidiae Epistula ad Pulcheriam augustam (CPG 8960; ср. CPL 1656 [ep. 58]) //

- PL 54, 863–865+. АСО II, 3, 1. Р. 13 (№ 18). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 49–50 (№ 14). *Mansi* VI, 550+ (incipit), 55–58+. TLG* 5000/3.
222. Ответное послание Феодосия к Валентиниану. С. 44. [Т. 2. С. 45.] Theodosii Epistula rescripta ad Valentinianum (CPG 8961; ср. CPL 1656 [ep. 62]) // PL 54, 875–877+. АСО II, 3, 1. Р. 15–16 (№ 22). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 7 (№ 5). *Mansi* VI, 550+ (incipit), 67+. TLG* 5000/3.
223. Ответное послание Феодосия к Галле Плакидии. С. 44–45. [Т. 2. С. 45–46.] Theodosii Epistula rescripta ad Gallam Placidiam (CPG 8962; ср. CPL 1656 [ep. 63]) // PL 54, 877+. АСО II, 3, 1. Р. 16 (№ 23). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 7–8 (№ 6). *Mansi* VI, 550+ (incipit), 70+. TLG* 5000/3.
224. Ответное послание Феодосия к Ликинии Евдоксии. С. 45. [Т. 2. С. 46.] Theodosii Epistula rescripta ad Eudoxiam augustam (CPG 8963; ср. CPL 1656 [ep. 64]) // PL 54, 877–879+. АСО II, 3, 1. Р. 16–17 (№ 24). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 8 (№ 7). *Mansi* VI, 551+ (incipit), 70–71+. TLG* 5000/3.
225. Послание папы Льва к Феодосию августу об Анатолии, еп. Константинопольском. С. 45–47. [Т. 2. С. 46–48.] Leonis Epistula ad Theodosium augustum (CPG 8968; ср. CPL 1656 [ep. 69]) // PL 54, 890–892. АСО II, 4. Р. 30–31 (№ 30). *Mansi* VI, 551 (incipit), 83–85. *Jaffé* № 452.
226. Послание Валентиниана и Маркиана к архиеп. Римскому Льву (о созвании Халкидонского Собора). С. 47. [Т. 2. С. 48.] Marciani imp. Epistula ad Leonem papam (CPG 8971; ср. CPL 1656 [ep. 73]) // PL 54, 899+. АСО II, 3, 1. Р. 17 (№ 27). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 10 (№ 10). *Mansi* VI, 551+ (incipit), 94+. TLG* 5000/3.
227. Послание имп. Маркиана к Римскому архиеп. Льву. С. 47–48. [Т. 2. С. 48–49.] Marciani imp. Epistula ad Leonem papam (CPG 8973; ср. CPL 1656 [ep. 76]) // PL 54, 903–905+. АСО II, 3, 1. Р. 18 (№ 28). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. Р. 8–9 (№ 8)¹⁵. *Mansi* VI, 551 (ссылка),

¹⁵ Вступление к данному акту, выделенное в ДВС курсивом («В десятый день...»), издано в АСО только в греч. переводе.

- 98–99+. TLG* 5000/3. *Haenel 1857*. P. 250 (начало акта опущено)¹⁶.
228. Послание Пульхерии августы к святейшему еп. Рима Льву. С. 48–49. [Т. 2. С. 49–50.] *Pulcheriae augustae Epistula ad Leonem* (CPG 8974; ср. CPL 1656 [ep. 77]) // PL 54, 905–907+. АСО II, 3, 1. P. 18–19 (№ 29). Греч. перевод: АСО II, 1, 1. P. 9–10 (№ 9). *Mansi VI*, 551 (ссылака), 99–103+. TLG* 5000/3.
229. Список с высочайшего повеления, посланного от благочестивейшего и христоробиового имп. Маркиана к благоговейнейшим епископам всех стран, чтобы все они собрались в Никею. С. 49. [Т. 2. С. 50.] *Marciani imp. et Valentiani III Epistula ad omnes ubique episcopos (de concilio Nicaeae congregando)* (CPG 8981) // АСО II, 3, 1. P. 19–20 (№ 30). *Mansi VI*, 551–554+. *Haenel 1857*. P. 251 (начало акта опущено).
230. Высочайшее послание Валентиниана и Маркиана к Анатолию, еп. Константинопольскому. С. 49–50¹⁷. [Т. 2. С. 50–51.] *Marciani imp. et Valentiani III Epistula ad (Leonem episc. Romae et) Anatolium episc. Constantinopolis* (CPG 8982t) // PL 56, 527–528 (только лат. перевод). АСО II, 1, 1. P. 27–28 (№ 13). *Mansi VI*, 553. TLG* 5000/3. *Haenel 1857*. P. 251.
231. Высочайшее послание, отправленное к собору в Никею имп. Валентинианом и Маркианом. С. 50. [Т. 2. С. 51.] *Marciani et Valentiani Epistula ad concilium Nicaeae congregatum* (CPG 8996) // АСО II, 3, 1. P. 20–21 (№ 32). *Mansi VI*, 553–554.
232. Список с высочайшего послания благочестивейшей и христианнейшей имп. Пульхерии к военачальнику Вифинии..., чтобы он позаботился о благочинии Собора, прежде нежели заблагорассудили перенести его из Никеи в Халкидон. С. 50–51. [Т. 2. С. 51–52.] *Pulcheriae augustae Epistula ad Strategium consularem Bithyniae* (CPG 8997t) // АСО II, 1, 1. P. 29 (№ 15). *Mansi VI*, 556. TLG* 5000/3.
233. Послание блаженнейшего Льва, архиеп. Римского, к св. Собору. С. 51–52. [Т. 2. С. 52–53.] *Leonis Epistula ad concilium Chalcedonense*

¹⁶ После данного акта помещено вступление к ДВС № 228.

¹⁷ Данный акт помещен в тексте ДВС без заголовка.

- (synodum Nicaeae constitutam) (СРГ 8993; ср. СРГ 9020, СРЛ 1656 [ep. 93]) // РЛ 54, 935–939+. АСО II, 4. Р. 51–53 (№ 52). Греч. перевод: АСО II, 1, 3. Р. 85 (№ 6, incipit); II, 1, 1. Р. 31–32 (№ 17). *Mansi* VI, 555+ (incipit), 131–135+; VII, 456+ (incipit). TLG* 5000/3. *Jaffé* № 473.
234. Список со второго высочайшего послания к тому же св. Собору, который составил в Никее, чтобы он перешел в Халкидон. С. 52–53. [Т. 2. С. 53–54.] *Marciani et Valentiani Epistula ad concilium Nicaeae Chalcedonem transferendum* (СРГ 8998t) // АСО II, 1, 1. Р. 28–29 (№ 14). *Mansi* VI, 557. TLG* 5000/3. *Haenel 1857*. Р. 251–252.
235. Список с третьего императорского послания, отправленного к св. собору в Никею ... о том, чтобы этот собор без замедления перешел в Халкидон. С. 53. [Т. 2. С. 54–55.] *Marciani et Valentiani Epistula ad idem concilium* (СРГ 8999t) // АСО II, 1, 1. Р. 30 (№ 16). *Mansi* VI, 560–561. TLG* 5000/3. *Haenel 1857*. Р. 252.

IV-2: [ДЕЯНИЯ СОБОРА]

ДЕЯНИЕ I

(рассуждения Халкидонского Собора и чтение актов). С. 54–209.
[Т. 2. С. 56–220.] *ACTIO I (de Dioscoro)* (СРГ 9000t)

236. [Вступительная часть]. С. 54–62. [Т. 2. С. 56–66.] *Actio I (de Dioscoro)* (СРГ 9000t) // АСО II, 1, 1. Р. 55–66 (№ 1–15). *Mansi* VI, 564–584. TLG* 5000/3.
237. Прощение Евсевия, еп. Дорилейского, к имп. Валентиниану и Маркиану. С. 62–63. [Т. 2. С. 66–67.] *Eusebii Dorylaei Epistula ad imperatores* (СРГ 5942t; ср. СРГ 9000.1t) // АСО II, 1, 1. Р. 66–67 (№ 16). *Mansi* VI, 584–585. TLG* 5000/3.
238. Продолжение рассуждений Халкидонского Собора и чтения актов. С. 63¹⁸. [Т. 2. С. 67–68.] *Actio I (de Dioscoro)* (СРГ 9000t) // АСО II, 1, 1. Р. 67 (№ 17–23). *Mansi* VI, 585. TLG* 5000/3.

¹⁸ Акты ДВС № 238, 240, 247–248, 250, 253, 260, 273–274 помещены в тексте ДВС без заголовков.

239. Послание блаженной памяти самодержца Феодосия к почтеннейшему Диоскору, еп. Александрийскому. С. 63–64¹⁹. [Т. 2. С. 68–69.] *Theodosii imperatoris Sacra ad Dioscorum episc. Alexandriae* (CPG 8916t; ср. CPG 8938.1a, 9000.2t)²⁰ // АСО II, 1, 1. Р. 68–69 (№ 24). *Mansi VI*, 588–589. TLG* 5000/3. *Haenel 1857*. Р. 249–250.
240. Продолжение рассуждений Халкидонского Собора и чтения актов. С. 64–66. [Т. 2. С. 69–70.] *Actio I (de Dioscoro)* (CPG 9000t) // АСО II, 1, 1. Р. 69–70 (№ 25–46). *Mansi VI*, 589–593. TLG* 5000/3.
241. Высочайшая грамота, писанная Диоскору, почтеннейшему еп. Александрийскому. С. 66. [Т. 2. С. 70–71.] *Theodosii Sacra ad Dioscorum episc. Alexandriae* (CPG 8917t; ср. 9000t) // АСО II, 1, 1. Р. 71 (№ 47). *Mansi VI*, 593. TLG* 5000/3. *Haenel 1857*. Р. 252–253.
242. Высочайшая грамота, посланная Варсуме, почтеннейшему архимандриту. С. 66. [Т. 2. С. 71.] *Sacra ad Barsumam archimandritam* (CPG 8918t; ср. 9000t) // АСО II, 1, 1. Р. 71 (№ 48). *Mansi VI*, 593. TLG* 5000/3. *Haenel 1857*. Р. 253.
243. Высочайшее повеление, данное Елпидию, знаменитому члену императорской консистории. С. 67. [Т. 2. С. 71–72.] *Theodosii Sacra ad Elpidium comitem* (CPG 8919t; ср. 9000t) // АСО II, 1, 1. Р. 72 (№ 49). *Mansi VI*, 596. TLG* 5000/3. *Haenel 1857*. Р. 253 (только лат. пер.).
244. Послание самодержца к Проклу, проконсулу Асийскому. С. 67–68. [Т. 2. С. 72.] *Sacra ad Proclum consulem Asiae* (CPG 8920t; ср. 9000t) // АСО II, 1, 1. Р. 73 (№ 50). *Mansi VI*, 597. TLG* 5000/3. *Haenel 1857*. Р. 253–254.
245. Послание самодержца ко второму Ефесскому собору. С. 68. [Т. 2. С. 72–73.] *Imperatoris Epistula ad synodum Ephesinam secundam* (CPG

¹⁹ Далее, на с. 71, имеется отсылка к данному акту (вместо его повторного воспроизведения). См. также ДВС № 249.

²⁰ Данный акт, а также ДВС № 241–244, 246 представляют собой послания и прочие документы, составленные при подготовке Ефесского собора 449 г. (впоследствии названного «разбойничьим»); ДВС № 245 был прочитан в ходе заседаний указанного собора.

- 8937t; ср. СРГ 9000.2t)²¹ // АСО II, 1, 1. Р. 73–74 (№ 51). *Mansi* VI, 597–600. TLG* 5000/3. *Haenel* 1857. Р. 254.
246. Послание самодержца к Диоскору Александрийскому. С. 68–69. [Т. 2. С. 73.] *Theodosii Sacra ad Dioscorum episc. Alexandriae* (СРГ 8933t; ср. СРГ 8938.1b, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 74 (№ 52). *Mansi* VI, 600–601. TLG* 5000/3.
247. Продолжение рассуждений Халкидонского Собора и чтения актов. С. 69–71. [Т. 2. С. 74–75.] *Actio I (de Dioscoro)* (СРГ 9000t) // АСО II, 1, 1. Р. 75–77 (№ 53–67). *Mansi* VI, 601–605. TLG* 5000/3.
248. Деяния, бывшие в Ефесе, при Диоскоре. С. 71–73²². [Т. 2. С. 76–78.] *Synodi Ephesinae («Latrocinii») Actio I (de Eutyche)* (СРГ 8937t; ср. СРГ 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 77–82 (№ 68–80). *Mansi* VI, 605–613. TLG* 5000/3.
249. Послание самодержцев Феодосия и Валентиниана к Диоскору, еп. Александрийскому. С. 73–74²³. [Т. 2. С. 78–79.] *Theodosii imperatoris Sacra ad Dioscorum episc. Alexandriae* (СРГ 8916t; ср. СРГ 8938.1a, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 82–83 (№ 81–86). *Mansi* VI, 613–616. TLG* 5000/3.
250. Продолжение рассуждений Халкидонского Собора и чтения актов. С. 74–79²⁴. [Т. 2. С. 79–84.] *Actio I (de Dioscoro)* (СРГ 9000t) // АСО II, 1, 1. Р. 83–90 (№ 87–156). *Mansi* VI, 616–629. TLG* 5000/3.

²¹ Заголовок дан согласно *Mansi*. В СРГ для этого послания нет отдельного номера, поскольку составители справочника, видимо, считали его (послание) составной частью Деяния I «разбойничьего собора».

²² Фрагменты данного акта являются продолжением ДВС № 247 (см. с. 71:25–27, 71:30–72:2). В АСО им соответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 1. Р. 77 (№ 69), 77–78 (№ 71–77).

²³ В ДВС и в изданиях оригиналов приводится только начало этого ранее цитированного послания (см. ДВС № 239). В конце данного акта находится продолжение ДВС № 248 (см. с. 73:39–74:23). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 1. Р. 82–83 (№ 82–86).

²⁴ Фрагменты данного акта являются продолжением ДВС № 248 (см. с. 75:31–77:22, 78:27–30, 78:39–79:15, 79:21–41). В АСО им соответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 1. Р. 85–87 (№ 108–120), 88 (№ 136–137), 89 (№ 141–148), 89–90 (№ 151–156).

251. Статья исповедания Евтихия. С. 80. [Т. 2. С. 85.] Eutyichis archim. Constantinopolitani Libellus confessionis (CPG 5945t; ср. CPG 8937.1t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 90 (№ 157). *Mansi* VI, 629. TLG* 5000/3.
252. Изложение веры Евтихия. С. 80. [Т. 2. С. 85.] Eutyichis archim. Constantinopolitani Libellus confessionis (CPG 5945t; ср. CPG 8937.1t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 90–91 (№ 157)²⁵. *Mansi* VI, 629–632. TLG* 5000/3.
253. Продолжение рассуждений Халкидонского Собора и чтения актов. С. 80–88²⁶. [Т. 2. С. 86–93.] Actio I (de Dioscoro) (CPG 9000t) // АСО II, 1, 1. Р. 91–99 (№ 158–222). *Mansi* VI, 632–649. TLG* 5000/3.
254. Деяния, [бывшие] в Константинополе под председательством Флавиана против Евтихия, читанные в Ефесе под председательством Диоскора, снова прочитываются в Халкидоне. Деяние первое. С. 88. [Т. 2. С. 93.] Synodi Constantinopolitanae (a. 448) Gesta. Actio I²⁷ (CPG 8904t; ср. CPG 8937.2t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 100 (№ 223–224). *Mansi* VI, 649–652. TLG* 5000/3.
255. Список с записки Евсевия, почтеннейшего еп. Дорилейского. С. 88–89²⁸. [Т. 2. С. 93–94.] Eusebii Dorylaei Libellus ad Flavianum episc. Constantinopolis et synodum (CPG 5941t; ср. CPG 8904.1t, 8937.2t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 100–101 (№ 225–230). *Mansi* VI, 652–653. TLG* 5000/3.

²⁵ В АСО оригинал актов ДВС № 251–252 помещен в качестве единого документа (соответствующим образом он описан в CPG). Оригиналу акта ДВС № 252 начинается в АСО со слов «Πιστεύω εἰς...» (АСО II, 1, 1. Р. 90.30).

²⁶ Фрагменты данного акта являются продолжением ДВС № 251–252 (см. с. 81:25–30, 83:30–85:17) и ДВС № 248 (см. с. 85:18–19, 86:4–88:6). В АСО им соответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 1. Р. 92 (№ 164), 94–96 (№ 185) [ДВС № 251–252]; 96 (№ 186), 97–99 (№ 197–222) [ДВС № 248].

²⁷ В лат. названиях ДВС № 254, 256, 261, 264–267 номера деяний проставлены согласно изданию *Mansi*; в CPG акты Константинопольского собора 448 г. описаны как единое целое, без подразделения на деяния.

²⁸ Фрагменты данного акта являются продолжением ДВС № 248 (см. с. 89:5–12) и ДВС № 253 (см. с. 89:13–14). В АСО им соответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 1. Р. 101 (№ 226–227) [ДВС № 248]; 101 (№ 228–229) [ДВС № 253].

256. Деяние второе в Константинополе под председательством Флавиана (об Евтихий, читанное на Ефесском соборе и снова прочитанное на Халкидонском). С. 89–91²⁹. [Т. 2. С. 94–97.] Synodi Constantinopolitanae (а. 448) Gesta. Actio II (CPG 8904t; ср. CPG 8937.2t, 9000.2t) // ACO II, 1, 1. P. 102–104 (№ 231–239). *Mansi* VI, 653–660. TLG* 5000/3.
257. Список с послания, написанного боголюбезнейшим еп. Александрийским Кириллом к Несторию, месяца мехира индикта тринадцатого. С. 91–94. [Т. 2. С. 97–99.] Cyrilli Alexandrini Epistula IV: Ad Nestorium (CPGS 5304t; ср. CPG 8629, 8904.2t, 8937.2t, 9000.2t) // PG 77, 44–49. ACO II, 1, 1. P. 104–106 (№ 240). *Mansi* VI, 660–664. TLG* 5000/3. ДВС № 30.
258. Деяния (первого) Ефесского Собора под председательством Кирилла, читанные в Константинополе под председательством Флавиана. С. 94. [Т. 2. С. 99–100.] Synodi Constantinopolitanae (а. 448) Gesta (CPG 8904t; ср. CPG 8937.2t, 9000.2t) // ACO II, 1, 1. P. 106–107 (№ 241–245). *Mansi* VI, 665. TLG* 5000/3. ДВС № 59³⁰.
259. Послание, написанное святейшим еп. Александрийским Кириллом к боголюбезнейшему еп. Антиохийскому Иоанну, о мире. С. 94–98. [Т. 2. С. 100–103.] Cyrilli Alexandrini Epistula XXXIX: Ad Iohannem Antiochenum (de pace) (CPGS 5339; ср. CPG 8848, 8904.3t, 8937.2t, 9000.2t) // PG 77, 173–181. ACO II, 1, 1. P. 107–111 (№ 246). *Mansi* VI, 665–673. TLG* 5000/3. ДВС № 180.
260. Продолжение рассуждений Халкидонского Собора и чтения актов. С. 98–107³¹. [Т. 2. С. 103–112.] Actio I (de Dioscoro) (CPG 9000t) //

²⁹ В начале данного акта находятся продолжения ДВС № 254 (см. с. 89:31–90:21) и ДВС № 253 (см. с. 90:22–29). В АСО им соответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 1. P. 102 (№ 231–235) [ДВС № 254]; 102–103 (№ 236–237) [ДВС № 253].

³⁰ ДВС № 258 представляет собой фрагмент первого Деяния III Вселенского Собора (ДВС. Т. 1. Казань, ³1910. С. 222:24–223:6). Ремарка в конце ДВС № 258 («То же самое сказал и весь святой и великий Собор») заменяет многочисленные высказывания епископов, приведенные в ДВС № 59 (Там же. С. 223:7–238:15).

³¹ Фрагменты данного акта являются продолжением ДВС № 248 (см. с. 98:35–99:11, 103:5–14, 103:22–104:2) и ДВС № 256 (см. с. 99:39–100:18, 102:23–103:4, 103:15–21, 104:22–35, 105:10–25, 105:30–106:19, 106:24–107:10). В АСО им со-

- АСО II, 1, 1. Р. 111–123 (№ 247–353). *Mansi VI*, 673–697. TLG* 5000/3.
261. Деяние третье в Константинополе под председательством Флавиана (снова прочитанное в Халкидоне). С. 107–109. [Т. 2. С. 112–115.] *Synodi Constantinopolitanae* (a. 448) *Gesta. Actio III* (CPG 8904t; ср. CPG 8937.2t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 123–126 (№ 354–379). *Mansi VI*, 697–704. TLG* 5000/3.
262. Послание Константинопольского собора к архим. Евтихию. С. 109–112³². [Т. 2. С. 115–117.] *Flaviani Constantinopolitani Epistula ad Eutychem* [= *Synodi Constantinopolitanae* (a. 448) *Epistula vocationis I ad Eutychem*] (CPG 5930t; ср. CPG 8904.4t, 8937.2t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 126–129 (№ 380–403). *Mansi VI*, 704–712. TLG* 5000/3. *Grumel 1932*, № 98.
263. Послание Константинопольского собора к архим. Евтихию. С. 112. [Т. 2. С. 118.] *Flaviani Constantinopolitani Epistula ad Eutychem* [= *Synodi Constantinopolitanae* (a. 448) *Epistula vocationis II ad Eutychem*] (CPG 5931t; ср. CPG 8904.5t, 8937.2t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 129 (№ 404). *Mansi VI*, 712. TLG* 5000/3. *Grumel 1932*, № 99.
264. Деяние четвертое в Константинополе (читанное в Ефесе и снова прочитанное в Халкидоне). С. 112–113. [Т. 2. С. 118–119.] *Synodi Constantinopolitanae* (a. 448) *Gesta. Actio IV* (CPG 8904t; ср. CPG 8937.2t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 129–131 (№ 405–419). *Mansi VI*, 712–716. TLG* 5000/3.
265. Деяние пятое в Константинополе (читанное в Ефесе и снова прочитанное в Халкидоне). С. 113–116. [Т. 2. С. 119–122.] *Synodi Constantinopolitanae* (a. 448) *Gesta. Actio V* (CPG 8904t; ср. CPG 8937.2t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 131–134 (№ 420–444). *Mansi VI*, 716–724. TLG* 5000/3.

ответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 1. Р. 112 (№ 261), 118 (№ 303–306), 118–119 (№ 309–322) [ДВС № 248]; 113–114 (№ 270–271), 117–118 (№ 301–302), 118 (№ 307–308), 119–120 (№ 330–331), 120–121 (№ 339–340), 121–122 (№ 342–346), 122–123 (№ 348–353) [ДВС № 256].

³² В конце данного акта находится продолжение ДВС № 261 (см. с. 109:38–112:10); в АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 1. Р. 126–129 (№ 381–403).

266. Деяние шестое в Константинополе (читанное в Ефесе и снова прочитанное в Халкидоне). С. 116–118. [Т. 2. С. 122–124.] *Synodi Constantinopolitanae* (а. 448) *Gesta. Actio VI* (CPG 8904t; ср. CPG 8937.2t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 135–137 (№ 445–457). *Mansi VI*, 724–729. TLG* 5000/3.
267. Деяние седьмое в Константинополе (читанное в Ефесе и снова прочитанное в Халкидоне). С. 118–127³³. [Т. 2. С. 124–133.] *Synodi Constantinopolitanae* (а. 448) *Gesta. Actio VII* (CPG 8904t; ср. CPG 8937.2t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 137–147 (№ 458–554). *Mansi VI*, 729–753. TLG* 5000/3.
- 267а. [Императорское послание к Константинопольскому собору о патриции Флоренции]. С. 119. [Т. 2. С. 125.] *Sacra ad synodum* (CPG 8904.6t; ср. CPG 8937.2t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 138 (№ 468). *Mansi VI*, 732–733. TLG* 5000/3. *Haenel 1857*. Р. 249 (fragm., только лат. пер.).
- 267б. [Приговор Константинопольского собора по делу Евтихия и подписи епископов]. С. 124–126. [Т. 2. С. 130–132.] *Flaviani Constantinopolitani Damnatio Eutyichis* (CPG 5932t; ср. CPG 8904.7t, 8937.2t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 145–147 (№ 549–552). *Mansi VI*, 748–753. TLG* 5000/3. *Grumel 1932*, № 100.
268. Деяния в Константинополе после низложения Евтихия, читанные в Ефесе под председательством Диоскора (и снова прочитанные в Халкидоне). С. 127–151³⁴. [Т. 2. С. 133–158.] *Synodi Constantinopolitanae*

³³ Фрагменты данного акта являются продолжением ДВС № 248 (см. с. 119:23–27, 121:7–14, 121:28–30, 121:36–122:4, 123:7–8, 124:11–24, 127:1–6) и ДВС № 260 (см. с. 121:15–19, 123:9–22). В АСО им соответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 1. Р. 138 (№ 469), 140 (№ 491–495), 141 (№ 504), 141 (№ 506–510), 143 (№ 528–529), 144–145 (№ 546–548), 147 (№ 553, 554) [ДВС № 248]; 140–141 (№ 496–497), 143 (№ 530–533) [ДВС № 260]. (То, что акт № 469 в АСО относится именно к актам «разбойничьего собора», видно из лат. перевода данного акта в составе «*Collectio Novariensis*» (АСО II, 2, 1. Р. 54 [№ 10.96]), где сказано: «...sancta synodus apud Ephesum dixit.») Фрагмент на с. 120 (строки 2–12) является цитатой из ДВС № 259; ему соответствует текст в АСО: II, 1, 1. Р. 139.17–25 (№ 476, fragm.) [= *Ibid.* Р. 108.31–109.5 (№ 246, fragm.)].

³⁴ В данном акте цитируется инципит ДВС № 254 (см. с. 133:12–14), а также фрагменты ДВС № 261 (см. с. 133:26–28, 135:20–136:13, 137:1–33, 138:29–34, 140:28–29), ДВС № 265 (см. с. 140:31–32, 141:1–3), ДВС № 266 (см. с. 141:15,

- nae (a. 449) *Cognitio de gestis contra Eutychem* (СРГ 8906t; ср. СРГ 8937.3t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 148–176 (№ 555–828). *Mansi* VI, 753–821. TLG* 5000/3.
- 268а. [Чтение актов Константинопольского собора от 8 апреля 449 г.]. С. 128–129. [Т. 2. С. 134–135.] *Synodi Constantinopolitanae* (a. 449) *Gesta apud Macedonium referendarium* (СРГ 8905t; ср. СРГ 8906.1t, 8937.3t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 150–151 (№ 558–559). *Mansi* VI, 757–761. TLG* 5000/3.
- 268б. [Послание] ... имп. Феодосию и Валентиниану, постоянным августам, от архим. Евтихия. С. 130³⁵. [Т. 2. С. 136.] *Eutyichis archim. Constantinopolitani Epistula ad imperatores* (СРГ 5946t; ср. СРГ 8906.2t, 8937.3t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 152–153 (№ 572). *Mansi* VI, 764–765. TLG* 5000/3.
269. Другое деяние в Константинополе (читанное в Ефесе и снова прочитанное в Халкидоне). С. 151–153. [Т. 2. С. 158–160.] *Synodi Constantinopolitanae* (a. 449) *Cognitio de sententia contra Eutychem* (СРГ 8907t; ср. СРГ 8937.3t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 177–179 (№ 829–849). *Mansi* VI, 821–828. TLG* 5000/3.
- 269а. Прощение Евтихия. С. 152. [Т. 2. С. 159.] *Eutyichis archim. Constantinopolitani Epistula ad imperatores* (СРГ 5947t; ср. СРГ 8907t, 8937.3t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 177–178 (№ 834). *Mansi* VI, 824. TLG* 5000/3.
270. [Деяния] в Ефесе под председательством Диоскора. С. 153–172³⁶. 142:10–11), ДВС № 267 (см. с. 142:21–25, 142:27–30, 142:41–42, 143:34–144:2, 145:16–18, 145:23, 146:11–24, 146:36–41, 147:3–8, 147:23–25, 150:40–151:11). См. оригиналы указанных мест в АСО: II, 1, 1. Р. 156 (№ 615) [ДВС № 254]; 156 (№ 620), 159–160 (№ 643), 160–161 (№ 648), 162 (№ 665), 164 (№ 684) [ДВС № 261]; 164 (№ 685, fragm.), 165 (№ 692) [ДВС № 265]; 165 (№ 695), 166 (№ 714) [ДВС № 266]; 166 (№ 720), 167 (№ 721, fragm.), 167 (№ 727), 168 (№ 736), 170 (№ 756), 170 (№ 758, fragm.), 171 (№ 771), 171 (№ 775), 172 (№ 777), 172 (№ 783), 176 (№ 825) [ДВС № 267].
- ³⁵ Акты ДВС № 268б, 269а приводятся в тексте ДВС с самостоятельными заголовками, но не упомянуты в оглавлении.
- ³⁶ Фрагмент данного акта является продолжением ДВС № 260 (см. с. 153:40–155:19). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 1. Р. 179–181 (№

- [Т. 2. С. 160–180.] Synodi Ephesinae («Latrocinii») Actio I (de Eutyche) (CPG 8937t; ср. CPG 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 179–186 (№ 850–886). *Mansi* VI, 828–861. TLG* 5000/3.
271. Послание подведомых Евтихию монахов ко второму Ефесскому собору. С. 172–175³⁷. [Т. 2. С. 180–183.] Monachorum sub Eutyche Epistula ad Concilium Ephesinum II (CPG 5952t; ср. CPG 8937.4t, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 186–189 (№ 887–910). *Mansi* VI, 861–869. TLG* 5000/3.
272. [Некоторые] из деяний первого Ефесского Собора (читанные на нечестивом соборе в Ефесе и снова прочитанные в Халкидоне). С. 175–194. [Т. 2. С. 183–204.] Synodi Ephesinae prioris Gesta (CPG 8937.5, 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 189 (№ 911–942, incipit)³⁸; II, 3, 1. Р. 196–235 (№ 911–945) (лат. пер.). *Mansi* VI, 871–902 (только лат. пер.). TLG* 5000/1, 5000/3 (incipit). ДВС № 92–98.
273. Деяния в Ефесе под председательством Диоскора. С. 194–208³⁹. [Т. 2. С. 204–219.] Synodi Ephesinae («Latrocinii») Actio I (de Eutyche) (CPG 8937t; ср. CPG 9000.2t) // АСО II, 1, 1. Р. 189–195 (№ [942a]–1067). *Mansi* VI, 901–936. TLG* 5000/3.
- 851–863). Многие высказывания членов собора сохранились лишь в лат. переводе (АСО II, 3, 1. Р. 173–174 [№ 884.7–10], 174–192 [№ 884.12–112]); в греч. оригинале приводятся только имена епископов (АСО II, 1, 1. Р. 183 [№ 884.7–10], 183–186 [№ 884.12–111]). В ДВС перевод выступлений членов собора сделан с лат. перевода (по изданию *Mansi*).
- ³⁷ В конце данного акта находится продолжение ДВС № 270 (см. с. 174:3–175:5); в АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 1. Р. 188–189 (№ 889–910).
- ³⁸ Полностью греч. оригинал издан в составе актов III Вселенского Собора (АСО I, 1, 7. Р. 84–117 [№ 73–79]).
- ³⁹ Фрагменты данного акта являются продолжением ДВС № 260 (см. с. 194:9–11, 197:1–7). В АСО им соответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 1. Р. 189.35–36 (№ [942a]), 191–192 (№ 965). Значительная часть высказываний членов собора сохранилась лишь в лат. переводе (АСО II, 3, 1. Р. 236–237 [№ 948–954, 957–960], 239–252 [№ 974–1069]); в греч. оригинале приводятся только имена епископов (АСО II, 1, 1. Р. 190 [№ 945–951, 954–957], 192–194 [№ 971–1066]). Подписи епископов в конце акта приведены в греч. оригинале в сокращенном виде: после имен Диоскора и 10 др. епископов указано, что «и все остальные подписали так же» (АСО II, 1, 1. Р. 194–195 [№ 1067]); в латинском же переводе сохранились подписи 140 епископов (АСО II, 3, 1. Р. 252–258 [№ 1070]). В ДВС перевод подписей сделан с греч. оригинала, а суждений епископов — с лат. перевода (по изданию *Mansi*).

274. Окончание рассуждений Халкидонского Собора (первого деяния). С. 208–209⁴⁰. [Т. 2. С. 219–220.] Actio I (de Dioscoro) (CPG 9000t) // АСО II, 1, 1. Р. 195–196 (№ 1068–1072). *Mansi* VI, 936–937. TLG* 5000/3.

ДЕЯНИЕ II

(рассуждения Халкидонского Собора и чтение актов). С. 209–230.
[Т. 2. С. 220–244.] ACTIO II (de fide) (CPG 9001t)⁴¹

275. [Вступительная часть]. С. 209–215. [Т. 2. С. 220–229.] Actio II (de fide) (CPG 9001t) // АСО II, 1, 2. Р. 69–79 (№ 1–10). *Mansi* VI, 937–956. TLG* 5000/3.
276. Изложение [веры] Собора, бывшего в Никее. С. 215–216⁴². [Т. 2. С. 229–230.] Symbolum Nicaenum (CPG 9001.1t) // АСО II, 1, 2. Р. 79 (№ 11–13). *Mansi* VI, 956. TLG* 5000/3. ДВС № 10.
277. Святая вера, изложенная 150 свв. отцами, согласная со святым и великим Собором Никейским. С. 216–217⁴³. [Т. 2. С. 230–231.] Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum (CPG 9001.2t) // АСО II, 1, 2. Р. 80–81 (№ 14–21). *Mansi* VI, 957–960. TLG* 5000/3. ДВС № 24.

⁴⁰ Для данного акта в оглавлении ДВС ошибочно указана начальная страница (197 вместо 208).

⁴¹ Здесь и далее сохранены номера деяний IV Вселенского Собора, принятые в ДВС (на основании издания *Mansi*). В ряде случаев они не совпадают с номерами деяний в АСО и CPG. Так, в АСО Деяние II считается третьим, а Деяние III — вторым, что обусловлено структурой рукописных собраний актов, положенных в основу этого издания (см. о рукописной традиции: АСО II, 1, 2. Р. V–IX, а также р. 3, 69 [примечания в аппарате]). См. также таблицу сравнительной нумерации деяний Халкидонского Собора, которая будет опубликована в Прилож. 1 к продолжению 2-й части росписи ДВС.

⁴² В конце данного акта находится продолжение ДВС № 275 (см. с. 216:14–21). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 2. Р. 79 (№ 12–13).

⁴³ В конце данного акта находится продолжение ДВС № 275 (см. с. 216:39–217:30). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 2. Р. 80–81 (№ 15–21). Внутри указанного фрагмента имеются цитаты (в виде инципитов) из посланий свт. Кирилла Александрийского (см. с. 217:6–11 [ДВС № 257], 217.12–19 [ДВС № 259]). См. греч. оригинал в АСО: II, 1, 2. Р. 80 (№ 18), 81 (№ 19). В CPG эти цитаты рассматриваются как составные части Деяния II (CPG 9001.3–4t).

278. Окружное или соборное послание святейшего Льва, архиепископа г. Рима, писанное к Флавиану, архиеп. Константинопольскому (против ереси Евтихия). С. 217–223. [Т. 2. С. 231–238.] Leonis Epistula ad Flavianum Constantinopolitanum (Tomus) (CPG 8922; ср. CPG 9001.5, CPL 1656 [ep. 28]) // PL 54, 755–781+. ACO II, 2, 1. P. 24–33 (№ 5). Греч. перевод: ACO II, 1, 1. P. 10–20 (№ 11); II, 1, 2. P. 81 (№ 22, incipit). *Mansi* VI, 960+ (incipit); V, 1263–1290+. TLG* 5000/3. *Jaffé* № 423⁴⁴.
279. Свидетельства свв. отцов и исповедников. С. 224–228⁴⁵. [Т. 2. С. 238–242.] Sanctorum patrum et confessorum Testimonia (Florilegium) (CPG 9097⁴⁶; ср. CPL 1656 [ep. 165]) // PL 54, 1173–1190. ACO II, 4. P. 119–131 (№ 104.1–30). Греч. перевод: ACO II, 1, 1. P. 20–25 (№ 11.1–18)⁴⁷. *Mansi* VI, 962–971+, 369–384. TLG* 5000/3. *Jaffé* № 542.
280. Окончание рассуждений Халкидонского Собора (второго деяния). С. 228–230⁴⁸. [Т. 2. С. 242–244.] Actio II (de fide) (CPG 9001t) // ACO II, 1, 2. P. 81–84 (№ 23–45). *Mansi* VI, 972–976. TLG* 5000/3.

ДЕЯНИЕ III

(рассуждения Халкидонского Собора и чтение актов). С. 230–283.
[Т. 2. С. 244–299]. ACTIO III (de Dioscoro) (CPG 9002t)

281. [Вступительная часть]. С. 230–233. [Т. 2. С. 244–247.] Actio III (de Dioscoro) (CPG 9002t) // ACO II, 1, 2. P. 3–8 (№ 1–4). *Mansi* VI, 976–985. TLG* 5000/3.
282. [Записка] святому и Вселенскому Собору ... в ... г. Халкидоне от Евсевия, еп. Дорилийского, защищающего себя и св. Флавиана ... и право-
- ⁴⁴ Лат. оригинал опубликован также: *Denzinger* 1976. № 290–295 (fragm.); COGD I, 127–132. Греч. перевод также издан: *Karmiris* 1960. Т. I. Σ. 161. Σημ. 3.
- ⁴⁵ Акты ДВС № 279–280 помещены в тексте ДВС без заголовков.
- ⁴⁶ Лат. оригинал Флорилегия издан в качестве приложения к письму 165 свт. Льва, которое описано в CPG под указанным номером.
- ⁴⁷ Греч. перевод содержит меньше выдержек из святоотеческих творений, чем оригинал. Перевод в ДВС сделан с греч. перевода (по изданию *Mansi*).
- ⁴⁸ Для данного акта в оглавлении ДВС ошибочно указана начальная страница (229 вместо 228). Фрагменты этого акта являются цитатами из ДВС № 278 (см.

- славную веру. С. 233–234. [Т. 2. С. 248.] Eusebii Dorylaei Libellus ad concilium Chalcedonense (CPG 5943t; ср. CPG 9002.1t) // АСО II, 1, 2. Р. 8–9 (№ 5). *Mansi* VI, 985–988. TLG* 5000/3.
283. Продолжение рассуждений Халкидонского Собора и чтения актов. С. 234⁴⁹. [Т. 2. С. 248–249.] Actio III (de Dioscoro) (CPG 9002t) // АСО II, 1, 2. Р. 9–10 (№ 6–16). *Mansi* VI, 988–989. TLG* 5000/3.
284. Донесения о первом вызове Диоскора на Собор. С. 234–236⁵⁰. [Т. 2. С. 249–251.] Actio III (de Dioscoro) (CPG 9002t) // АСО II, 1, 2. Р. 10–12 (№ 17–30). *Mansi* VI, 989–997. TLG* 5000/3.
285. Второй вызов Диоскору [епископу, посланный Собором] и донесения о нем. С. 236–239⁵¹. [Т. 2. С. 251–254.] Vocatio secunda Dioscori (CPG 9002.2t)⁵² // АСО II, 1, 2. Р. 12–15 (№ 31–46). *Mansi* VI, 997–1005. TLG* 5000/3.
286. Записка Феодора, диакона александрийского, поданная против Диоскора [папе Льву и Собору Халкидонскому]. С. 239–240. [Т. 2. С. 254–256.] Theodori diaconi Alexandriae contra Dioscorum (CPG 9002.3t) // АСО II, 1, 2. Р. 15–16 (№ 47). *Mansi* VI, 1005–1010. TLG* 5000/3.
287. Записка Исхириона, диакона александрийского, против Диоскора, поданная святому и Вселенскому Собору. С. 241–244⁵³. [Т. 2. С. 256–
- с. 228:26–30, 228:38–41, 229:7–11), ДВС № 257 (см. с. 228:33–37), ДВС № 181 (см. с. 229:2–5), ДВС № 279 (см. с. 229:14–16). В АСО им соответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 2. Р. 81.33–82.4 (№ 24), 82.13–16 (№ 25), 82.24–28 (№ 26) [ДВС № 278]; 82.8–11 (№ 24) [ДВС № 257]; 82.20–22 (№ 25) [ДВС № 181]; 82.32–33 (№ 26) [ДВС № 279].
- ⁴⁹ Акты ДВС № 283–284, 291–292 помещены в тексте ДВС без заголовков.
- ⁵⁰ Акты ДВС № 283–284 имеют следующие инициалы: «По прочтении епископ Евсевий сказал» (ДВС № 283); «Константин, епископ Бострский, сказал» (ДВС № 284). В конце акта ДВС № 284 находится продолжение ДВС № 283 (см. с. 236:6–29). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 2. Р. 12 (№ 23–30).
- ⁵¹ В конце данного акта находится продолжение ДВС № 283 (см. с. 238:24–239:22). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 2. Р. 14–15 (№ 37–46).
- ⁵² В СРГ к указанному подпункту № 9002 относится только сам вызов Диоскору (АСО II, 1, 2. Р. 12–13 [№ 31]).
- ⁵³ В начале и в конце данного акта находятся продолжения ДВС № 283 (см.

- 259.] *Ischyriouis diaconi Alexandriae contra Dioscorum* (CPG 9002.4t) // АСО II, 1, 2. Р. 17–20 (№ 48–56). *Mansi* VI, 1012–1021. TLG* 5000/3.
288. Записка Афанасия, пресвитера александрийского, поданная святому Собору, против Диоскора. С. 244–246. [Т. 2. С. 259–261.] *Athanasii presbyteri Alexandriae contra Dioscorum* (CPG 9002.5t) // АСО II, 1, 2. Р. 20–22 (№ 57). *Mansi* VI, 1021–1029. TLG* 5000/3.
289. Записка Софрония против Диоскора, поданная [святому папе Льву и] святому Вселенскому Собору в Халкидоне. С. 246–248⁵⁴. [Т. 2. С. 261–264.] *Sophronii Alexandrini contra Dioscorum* (CPG 9002.6t) // АСО II, 1, 2. Р. 22–25 (№ 58–69). *Mansi* VI, 1029–1036. TLG* 5000/3.
290. Третий вызов Диоскору, посланный от св. Собора, и донесения о нем. С. 248–251. [Т. 2. С. 264–266.] *Vocatio tertia Dioscori* (CPG 9002.7t)⁵⁵ // АСО II, 1, 2. Р. 25–27 (№ 70–78). *Mansi* VI, 1036–1041. TLG* 5000/3.
291. Продолжение рассуждений Халкидонского Собора и приговор об осуждении Диоскора. С. 251–271. [Т. 2. С. 266–287.] *Damnatio Dioscori* (CPG 9002.8t)⁵⁶ // АСО II, 1, 2. Р. 27–34 (№ 79–96)⁵⁷. *Mansi* VI, 1041–1080. TLG* 5000/3.

с. 241:1–12, 243:38–244:14). В АСО им соответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 2. Р. 17 (№ 48–50), 19–20 (№ 51a–56).

⁵⁴ В начале и в конце данного акта находятся продолжения ДВС № 283 (см. с. 246:23–37, 248:19–38). В АСО им соответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 2. Р. 22–23 (№ 58–63), 24–25 (№ 65–69).

⁵⁵ В СРГ к указанному подпункту № 9002 относится только сам вызов Диоскору (АСО II, 1, 2. Р. 25 [№ 70]).

⁵⁶ В СРГ к указанному подпункту № 9002 относится только приговор, вынесенный Диоскору (АСО II, 1, 2. Р. 28–29 [№ 94–95]), а предшествующие ему рассуждения собора и имена епископов (после сентенции свт. Анатолия Константинопольского, см. следующее примечание) не включены в этот или иные подпункты.

⁵⁷ В греч. оригинале после приговора, произнесенного римскими легатами, и высказывания свт. Анатолия Константинопольского приводятся только имена епископов (АСО II, 1, 2. Р. 29–34 [№ 96]). Сентенции членов собора сохранились лишь в лат. переводе (АСО II, 3, 2. Р. 47–71 [№ 94.5–192]), с которого (по изданию *Mansi*) был сделан перевод в ДВС.

292. Подписи произнесших приговор. С. 271–279. [Т. 2. С. 288–295.] Actio III (de Dioscoro) (CPG 9002t) // ACO II, 1, 2. P. 34–41 (№ 97–98)⁵⁸. *Mansi* VI, 1080–1094. TLG* 5000/3. *Grumel 1932*, № 123 (подпись свт. Анатолия Константинопольского).
293. Осуждение, посланное святым и Вселенским Собором Диоскору. С. 279. [Т. 2. С. 296.] *Damnatio missa ad Dioscorum* (CPG 9002.9t) // ACO II, 1, 2. P. 41–42 (№ 99). *Mansi* VI, 1093–1096. TLG* 5000/3.
294. [Послание] александрийским клирикам, бывшим в Халкидоне, об осуждении Диоскора. С. 279. [Т. 2. С. 296.] *Synodi Epistula ad clericos Alexandriae Chalcedone constitutos* (CPG 9002.10t) // ACO II, 1, 2. P. 42 (№ 100). *Mansi* VI, 1096. TLG* 5000/3.
295. Объявление [Халкидонского Собора] против Диоскора. С. 280. [Т. 2. С. 296–297.] *Propositio contra Dioscorum* (CPG 9002.11t) // ACO II, 1, 2. P. 42 (№ 101). *Mansi* VI, 1097. TLG* 5000/3.
296. Послание Халкидонского Собора к имп. Валентиниану и Маркиану. С. 280–281. [Т. 2. С. 297–298.] *Synodi Epistula ad Valentinianum et Marcianum* (CPG 9002.12)⁵⁹ // ACO II, 3, 2. P. 83–84 (№ 98). *Mansi* VI, 1097–1100.
297. Донесение св. Халкидонского Собора славной Пульхерии августе об осуждении Диоскора, бывшего еп. Александрийского. С. 282–283. [Т. 2. С. 298–299.] *Synodi Relatio ad Pulcheriam augustam de Dioscoro* (CPG 9002.13) // ACO II, 3, 2. P. 86–87 (№ 103). *Mansi* VI, 1101–1102.

⁵⁸ В греч. оригинале сохранилось 252 подписи, в лат. переводе — 308 подписей (ACO II, 3, 2. P. 72–83 [№ 97]), причем они приведены в более полной форме и размещены в др. последовательности. Перевод в ДВС был сделан с греч. редакции списка подписей, изданной у *Mansi* (в ней содержится ряд подписей, пропущенных в ACO), с учетом помещенной там же более пространной лат. редакции.

⁵⁹ Акты ДВС № 296–297 сохранились только в лат. переводе.

Т. 4⁶⁰

ДЕЯНИЕ IV

(рассуждения Халкидонского Собора и чтение актов). С. 5–41.

[Т. 3. С. 5–41.] *ACTIO IV (de fide) (CPG 9003t); ACTIO DE CAROSO ... (act. XVIII et XIX) (CPG 9004)*

298. [Вступительная часть и обсуждение послания архиеп. Льва⁶¹]. С. 5–23⁶².
[Т. 3. С. 5–23.] *Actio IV (de fide) (CPG 9003t) // АСО II, 1, 2. Р. 84–110 (№ 1–24). Mansi VII, 1–49. TLG* 5000/3.*
299. [Просьба] ... императорам нашим, Флавию Валентиниану и Флавию Маркиану ... от всех епископов вашего египетского округа. С. 23–24.
[Т. 3. С. 23–24.] *Episcoporum Aegyptiorum Libellus (CPG 9003.1t) // АСО II, 1, 2. Р. 110–111 (№ 25). Mansi VII, 49–52. TLG* 5000/3.*
300. Продолжение рассуждений Халкидонского Собора и чтения актов. С. 24–28⁶³. [Т. 3. С. 24–28.] *Actio IV (de fide) (CPG 9003t) // АСО II, 1, 2. Р. 111–115 (№ 26–75). Mansi VII, 52–64. TLG* 5000/3.*
301. Послание разных архимандритов к Маркиану августу. С. 28–29⁶⁴.
[Т. 3. С. 28–29.] *Carosi et Dorothei et aliorum monachorum Libellus ad*

⁶⁰ Пагинация после рус. названий актов дается по изд.: ДВС. Т. 4. Казань, 1908.

⁶¹ См. ДВС № 278.

⁶² Фрагменты данного акта являются цитатами из ДВС № 274 (см. с. 6:4–33) и ДВС № 280 (см. с. 6:37–7:3). В АСО им соответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 2. Р. 92–93 (№ 3) [ДВС № 274]; 93 (№ 4) [ДВС № 280]. Перечни присутствовавших на заседании чиновников, сенаторов и епископов даны в ДВС (с. 5:7–23) в сокращенном виде (после нескольких имен стоит пометка «и прочие») в соответствии с греч. текстом, изданным у *Mansi*. В АСО приводятся полные перечни участников заседания (АСО II, 1, 2. Р. 84.13–39, 85.1–92.6 [№ 1]).

⁶³ Акты ДВС № 300, 303, 305, 308 помещены в тексте ДВС без заголовков. Фрагмент ДВС № 300 (с. 26:23–35; см. греч. текст в АСО: II, 1, 2. Р. 114.2–18 [№ 60]) впоследствии был включен в канонические сборники в качестве 30 канона IV Вселенского Собора.

⁶⁴ В конце данного акта находится продолжение ДВС № 300 (см. с. 28:40–29:12). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 2. Р. 116–117 (№ 77–82).

- Marcianum imperatorem (CPG 9003.2t) // АСО II, 1, 2. Р. 115—117 (№ 76—82). *Mansi* VII, 65—68. TLG* 5000/3.
302. Послание архимандритов к Халкидонскому Собору о восстановлении Диоскора. С. 29—30⁶⁵. [Т. 3. С. 29—30.] Eorundem Libellus ad synodum (CPG 9003.3t) // АСО II, 1, 2. Р. 117—118 (№ 83—88). *Mansi* VII, 69—72. TLG* 5000/3.
303. Продолжение рассуждений Халкидонского Собора и чтения актов. С. 30—31. [Т. 3. С. 30—31.] Actio IV (de fide) (CPG 9003t) // АСО II, 1, 2. Р. 118—119 (№ 89—104). *Mansi* VII, 72—76. TLG* 5000/3.
304. Фавста, Мартина, Петра и других архимандритов послание к имп. Маркиану. С. 31—32. [Т. 3. С. 31—32.] Fausti et Martini et aliorum presbyterorum et archimandritarum Libellus ad Marcianum imperatorem (CPG 9003.4t) // АСО II, 1, 2. Р. 119—120 (№ 105). *Mansi* VII, 76—77. TLG* 5000/3.
305. Продолжение рассуждений Халкидонского Собора и чтения актов. С. 32—33. [Т. 3. С. 32—33.] Actio IV (de fide) (CPG 9003t) // АСО II, 1, 2. Р. 120—121 (№ 106—116). *Mansi* VII, 77—80. TLG* 5000/3.
306. Деяние о Каросе и Дороее и бывших с ними. С. 33—35. [Т. 3. С. 33—35.] Actio de Caroso et Dorotheo (act. XVIII) (CPG 9004)⁶⁶ // АСО II, 1, 3. Р. 99—101 (№ 1—11). *Mansi* VII, 80—84. TLG* 5000/3.
307. Деяние о Фотии, еп. Тирском, и Евстафии, еп. Беритском. С. 35—40⁶⁷.

⁶⁵ Фрагмент данного акта является продолжением ДВС № 300 (см. с. 29:26—35). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 2. Р. 117 (№ 84—87).

⁶⁶ В АСО этот и три следующих акта выделены из состава Деяния IV и изданы в качестве дополнительных деяний — 18-го (ДВС № 306) и 19-го (ДВС № 307—308). В СРГ Деяния XVIII и XIX объединены под одним номером.

⁶⁷ В ДВС об участниках заседания сказано следующее (в соответствии с греч. текстом, изданным у *Mansi*): «сошлись... патриций Анатолий и прочие... сановники, а кроме них и вышеупомянутый святой и Вселенский собор» (с. 35:20—23). В

- [Т. 3. С. 35–40.] Actio de Photio et Eustathio (act. XIX) (CPG 9004) // АСО II, 1, 3. Р. 101–109 (№ 1–58). *Mansi* VII, 85–96. TLG* 5000/3.
- 307а. Государям ... Флавиям Валентиниану и Маркиану ... прошение и моление от Фотия, епископа г. Тира [в] вашей Фракии первой. С. 36–37⁶⁸. [Т. 3. С. 36–37.] Photii episc. Tyri Libellus (CPG 9004) // АСО II, 1, 3. Р. 104–105 (№ 7). *Mansi* VII, 85–88. TLG* 5000/3.
308. Окончание рассуждений Халкидонского Собора и чтения актов [четвертого деяния]. С. 41. [Т. 3. С. 41.] Actio de Photio et Eustathio (act. XIX) (CPG 9004) // АСО II, 1, 3. Р. 109–110 (№ 59–64). *Mansi* VII, 96–97. TLG* 5000/3.

ДЕЯНИЕ V

(рассуждения Халкидонского Собора). С. 41–48. [Т. 3. С. 41–48.]
ACTIO V (de fide) (CPG 9005t)

309. [Вступительная часть и обсуждение догматического определения]. С. 41–45⁶⁹. [Т. 3. С. 41–45.] Actio V (de fide) (CPG 9005t) // АСО II, 1, 2. Р. 121–126 (№ 1–29). *Mansi* VII, 97–108. TLG* 5000/3.
310. Определение Халкидонского Собора. С. 46–48⁷⁰. [Т. 3. С. 46–48.]

АСО, кроме Анатолия, упоминаются еще два императорских чиновника и 58 епископов: АСО II, 1, 3. Р. 101–103 (№ 1–2). Фрагмент ДВС № 307 (с. 39:35–40:2, 40:11–22; см. греч. текст в АСО: II, 1, 3. Р. 108.10–21 [№ 41–45], 108.32–109.6 [№ 49–50]) впоследствии был включен в канонические сборники в качестве 29 канона IV Вселенского Собора.

⁶⁸ Данный акт приводится в тексте ДВС с самостоятельным заголовком, но не упомянут в оглавлении.

⁶⁹ В ДВС список епископов (с. 41:28–43:4) приводится в соответствии с лат. переводом, помещенным у *Mansi*, так как греч. текст в этом издании содержит лишь начало списка (после имени еп. Иерусалимского Ювеналия стоит «и прочий святой и Вселенский Собор»). В АСО издан более полный греч. текст списка: АСО II, 1, 2. Р. 121.15–123.1 (№ 1).

⁷⁰ В данном акте полностью воспроизводятся ДВС № 10 (см. с. 46:31–47:2),

Definitio fidei (СРГ 9005t) // АСО II, 1, 2. Р. 126–130 (№ 30–36).
Mansi VII, 108–117. TLG* 5000/3⁷¹.

ДЕЯНИЕ VI.

С. 49–70. [Т. 3. С. 49–70.] АСТИО VI
 (disceptatio de fide) (СРГ 9007t)

311. [Вступительная часть]. С. 49–54⁷². [Т. 3. С. 49–54.] Actio VI (disceptatio de fide) (СРГ 9007t) // АСО II, 1, 2. Р. 130–139 (№ 1–2).
Mansi VII, 117–129. TLG* 5000/3.
312. Речь имп. Маркиана. С. 54. [Т. 3. С. 54.] Marciani imperatoris Allocutio (СРГ 9007) // АСО II, 3, 2. Р. 150–151 (№ 3). *Mansi* VII, 129–130.
313. Перевод латинской речи [имп. Маркиана]. С. 55–56⁷³. [Т. 3. С. 55–56.] Marciani imperatoris Allocutio (СРГ 9007) // АСО II, 1, 2. Р. 139–140 (№ 3–5). *Mansi* VII, 132–133 (с обратным лат. переводом). TLG* 5000/3.
314. Чтение определения Халкидонского Собора. С. 56⁷⁴. [Т. 3. С. 56.] Actio VI (disceptatio de fide) (СРГ 9007t) // АСО II, 1, 2. Р. 140–141 (№ 6–8). *Mansi* VII, 133–136. TLG* 5000/3.

ДВС № 24 (см. с. 47:5–19). В АСО им соответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 2. Р. 127 (№ 32) [ДВС № 10]; 128 (№ 33) [ДВС № 24].

⁷¹ Определение опубликовано также: *Karmiris 1960*, I, 173–176 (fragm.); *Denzinger 1976*. № 300–303 (fragm.) (с лат. переводом); *COGD I*, 133–138 (с лат. переводом).

⁷² В ДВС список епископов (с. 49:9–53:4) приводится, в основном, в соответствии с лат. переводом, помещенным у *Mansi*, так как греч. текст в этом издании содержит лишь начало списка (после имени еп. Сардийского Флоренция стоит «и прочие... епископы»). В АСО издан полный греч. текст списка: АСО II, 1, 2. Р. 130.26–138.15 (№ 1).

⁷³ В начале и в конце данного акта находятся продолжения ДВС № 311 (см. с. 55:1–5, 56:6–9). В АСО им соответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 2. Р. 139 (№ 3), 140 (№ 5).

⁷⁴ Акты ДВС № 314–316 помещены в тексте ДВС без заголовков. Фрагмент акта ДВС № 314 является цитатой из ДВС № 310 (см. с. 56:25–31). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 2. Р. 141 (№ 8).

315. Подписи отцов сего Собора. С. 56–67. [Т. 3. С. 56–67.] Actio VI (disceptatio de fide) (CPG 9007t) // АСО II, 1, 2. Р. 141–155 (№ 9). *Mansi* VII, 136–169. TLG* 5000/3. *Grumel 1932*, № 126 (подпись свт. Анатолія Константинопольскаго).
316. Окончание рассуждений Халкидонскаго Собора и чтения актов [шестого деянія]. С. 68–70. [Т. 3. С. 68–70.] Actio VI (disceptatio de fide) (CPG 9007t) // АСО II, 1, 2. Р. 155–158 (№ 10–23). *Mansi* VII, 169–177. TLG* 5000/3.

ДЕЯНИЕ VII

(...по делу Максима, еп. Антиохійскаго, и Ювеналия, еп. Иерусалимскаго, о правах их...). С. 70–73. [Т. 3. С. 70–73.]

ACTIO VIII (de Maximo et Iuvenali) (CPG 9009t)

317. [Вступительная часть и обсуждение договора между еп. Максимом и еп. Ювеналием]. С. 70–73⁷⁵. [Т. 3. С. 70–73.] Actio VIII (de Maximo et Iuvenali) (CPG 9009t) // АСО II, 1, 3. Р. 3–7 (№ 1–17). *Mansi* VII, 177–184. TLG* 5000/3.

ДЕЯНИЕ VIII

(по делу Феодорита, еп. Киррскога). С. 73–76. [Т. 3. С. 73–76.]

ACTIO IX (de Theodoreto) (CPG 9010t)

318. [Вступительная часть и рассмотрение дела еп. Феодорита]. С. 73–76⁷⁶. [Т. 3. С. 73–76.] Actio IX (de Theodoreto) (CPG 9010t) // АСО II, 1, 3. Р. 7–11 (№ 1–32). *Mansi* VII, 185–193. TLG* 5000/3.

⁷⁵ Список присутствовавших на заседании епископов дан в ДВС (с. 71:3–11) в сокращенном виде (после имени еп. Кесарійскаго Фалассія сделана пометка «и прочие... епископы») в соответствии с греч. текстом, изданным у *Mansi*. В АСО приводится более полный список епископов (АСО II, 1, 3. Р. 3–5 [№ 2]).

⁷⁶ В ДВС список епископов (с. 73:14–74:36) приводится в соответствии с лат. переводом, помещенным у *Mansi*, так как греч. текст в этом издании содержит лишь начало списка (до имени еп. Ефесскаго Стефана включительно). В АСО издан более полный греч. текст списка: АСО II, 1, 3. Р. 7–9 (№ 2–3).

ДЕЯНИЕ IX

(...по делу Ивы, бывшего еп. Эдесского...). С. 77–80. [Т. 3. С. 77–80.]
 АСТІО X (de Iba Edesseno) (СРГ 9011t)

319. [Вступительная часть]. С. 77–78⁷⁷. [Т. 3. С. 77–78.] Actio X (de Iba Edesseno) (СРГ 9011t) // АСО II, 1, 3. Р. 11–14 (№ 1–6). *Mansi* VII, 193–196. TLG* 5000/3.
320. Дело Ивы, епископа Эдесской Церкви. С. 78–80⁷⁸. [Т. 3. С. 78–80.] Synodi Tyri Gesta (СРГ 8903t; ср. СРГ 9011t) // АСО II, 1, 3. Р. 14–16 (№ 7–13). *Mansi* VII, 197–204. TLG* 5000/3.

ДЕЯНИЕ X

(...по делу Ивы, бывшего еп. Эдесского...). С. 80–104. [Т. 3. С. 80–104.] АСТІО XI (de Iba Edesseno) (СРГ 9013t); АСТІО DE DOMNO ANTIОCHENO (СРГ 9012)

321. [Вступительная часть и рассмотрение дела еп. Ивы]. С. 80–82. [Т. 3. С. 80–82.] Actio XI (de Iba Edesseno) (СРГ 9013t) // АСО II, 1, 3. Р. 16–19 (№ 1–26). *Mansi* VII, 204–209. TLG* 5000/3.
322. Памятная записка [по делу Ивы, еп. Эдесского] Дамасцию, знаменитому трибуну и нотарию преторианскому. С. 83. [Т. 3. С. 83.] *Commonitorium pro causa Ibae Edesseni episcopi Damascio spectabili tribuno et notario praetorianorum*⁷⁹ (СРГ 9013t) // АСО II, 1, 3. Р. 19 (№ 27). *Mansi* VII, 209. TLG* 5000/3.
323. Деяния в Берите относительно Ивы. Беритский собор, бывший по делу Ивы, еп. Эдесского, прочитанный в Халкидоне. С. 83–86. [Т. 3. С. 83–86.] Synodi Beryti Cognitio (СРГ 8902t; ср. СРГ 9013.1t) // АСО II, 1, 3. Р. 19–22 (№ 28–55). *Mansi* VII, 212–217. TLG* 5000/3.

⁷⁷ Список присутствовавших на заседании епископов дан в ДВС (с. 77:11–21) в сокращенном виде (после нескольких имен стоит «и прочий святой и Вселенский Собор») в соответствии с греч. текстом, изданным у *Mansi*. В АСО приводится более полный список епископов (АСО II, 1, 3. Р. 11–13 [№ 3]).

⁷⁸ В конце данного акта находится продолжение ДВС № 319 (см. с. 80:24–37). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 3. Р. 16 (№ 8–13).

⁷⁹ Лат. название дано согласно *Mansi*.

- 323а. [Извлечения из актов Антиохийского собора 448 г.]. С. 85–86⁸⁰. [Т. 3. С. 85–86.] Synodi Antiochenaе (а. 448) Gesta (excerptum) (CPG 8901t; ср. CPG 8902.1t, 9013.1t) // АСО II, 1, 3. Р. 21–22 (№ 47–54). *Mansi* VII, 216–217. TLG* 5000/3.
324. Жалоба Самуила и других пресвитеров Эдессы к Фотию и к прочим епископам против Ивы. С. 86. [Т. 3. С. 86.] Petitio oblata a Samuele, Cyro, Eulogio et Mara presbyteris ecclesiae Edessenaе ad Photium, Eustathium et Uranium episcopos (CPG 8902.2t; ср. CPG 9013.1t) // АСО II, 1, 3. Р. 22–23 (№ 56). *Mansi* VII, 220. TLG* 5000/3.
- 324а. [Обвинительные пункты против Ивы]. С. 86–94⁸¹. [Т. 3. С. 86–94.] Capitula contra Ibam (CPG 8902.3t; ср. CPG 9013.1t) // АСО II, 1, 3. Р. 23–32 (№ 57–137). *Mansi* VII, 220–241. TLG* 5000/3.
325. Из послания, написанного почтеннейшим еп. Ивою Эдесским, к Маре Персу. С. 94–96. [Т. 3. С. 94–96.] Ibae Edesseni Epistula ad Marim Persam (CPGS 6500t; ср. CPG 8902.4t, 9013.1t) // АСО II, 1, 3. Р. 32–34 (№ 138)⁸². *Mansi* VII, 241–249. TLG* 5000/3.
326. Представление и прошение к боголюбнейшим и святейшим епископам Фотию и Евстафию от всего клира Эдесской митрополии. С. 96–98⁸³. [Т. 3. С. 96–98.] Cleri Edesseni Relatio (CPG 9013.2t) // АСО II, 1, 3. Р. 34–37 (№ 139–141). *Mansi* VII, 249–256. TLG* 5000/3.
327. Продолжение рассуждений Халкидонского Собора и чтения актов. С. 98–103⁸⁴. [Т. 3. С. 98–103.] Actio XI (de Iba Edesseno) (CPG 9013t) // АСО II, 1, 3. Р. 37–42 (№ 142–181). *Mansi* VII, 256–269. TLG* 5000/3.

⁸⁰ Фрагмент данного акта является продолжением ДВС № 323 (см. с. 85:33–37). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 3. Р. 22 (№ 52–53).

⁸¹ В начале и в конце данного акта находятся продолжения ДВС № 323 (см. с. 86:27–87:17, 89:29–94:16). В АСО им соответствуют следующие тексты: АСО II, 1, 3. Р. 23–24 (№ 57–72), 26–32 (№ 74–137).

⁸² Греч. текст является переводом с несохранившегося сирийского оригинала. Имеется также обратный сирийский перевод с греческого, изданный в составе актов «разбойничьего собора» (см. CPG 8938.1g).

⁸³ В начале данного акта находится продолжение ДВС № 321 (см. с. 96:27–32). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 3. Р. 34 (№ 139–140).

⁸⁴ Данный акт помещен в тексте ДВС без заголовка.

328. Деяние о Домне Антиохийском. С. 103–104. [Т. 3. С. 103–104.] *Actio de Domno Antiocheno* (CPG 9012)⁸⁵ // АСО II, 3, 3. Р. 5–6 (№ 18–27). *Mansi VII*, 269–272.

ДЕЯНИЕ XI

(...по делу Вассиана, бывшего еп. Ефесского...). С. 104–112.

[Т. 3. С. 104–112.] *ACTIO XII (de Bassiano et Stephano episcopis Ephesinis)* (CPG 9014t)

329. [Вступительная часть]. С. 104⁸⁶. [Т. 3. С. 104.] *Actio XII (de Bassiano et Stephano episcopis Ephesinis)* (CPG 9014t) // АСО II, 1, 3. Р. 42–44 (№ 1–4). *Mansi VII*, 272–273. TLG* 5000/3.
330. Высочайшая грамота [имп. Валентиниана и Маркиана]. С. 104–105. [Т. 3. С. 104–105.] *Actio XII (de Bassiano et Stephano episcopis Ephesinis)* (CPG 9014t) // АСО II, 1, 3. Р. 44 (№ 5). *Mansi VII*, 273. TLG* 5000/3.
331. Просительное послание еп. Вассиана к имп. Валентиниану и Маркиану. С. 105–106⁸⁷. [Т. 3. С. 105–106.] *Bassiani Libellus* (CPG 9014t) // АСО II, 1, 3. Р. 44–45 (№ 6–7). *Mansi VII*, 273–276. TLG* 5000/3.
332. Окончание рассуждений Халкидонского Собора (по делу Вассиана). С. 106–112⁸⁸. [Т. 3. С. 106–112.] *Actio XII (de Bassiano et Stephano episcopis Ephesinis)* (CPG 9014t) // АСО II, 1, 3. Р. 45–53 (№ 8–62). *Mansi VII*, 276–293. TLG* 5000/3.

⁸⁵ Данный акт сохранился только в лат. переводе. Он издан в АСО в качестве самостоятельного Деяния (без номера) и соответствующим образом описан в СРГ. В ДВС он приводится в составе Деяния X.

⁸⁶ Список присутствовавших на заседании епископов дан в ДВС (с. 104:12–20) в сокращенном виде (после нескольких имен стоит «и прочих святой и Вселенский Собор») в соответствии с греч. текстом, изданным у *Mansi*. В АСО приводится более полный список епископов (АСО II, 1, 3. Р. 42–44 [№ 2]).

⁸⁷ В начале данного акта находится продолжение ДВС № 329 (см. с. 105:4–5). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 3. Р. 44 (№ 6).

⁸⁸ Данный акт помещен в тексте ДВС без заголовка.

ДЕЯНИЕ XII

(...об избрании епископа Ефесской Церкви). С. 112–115.

[Т. 3. С. 112–115.] *ACTIO XIII (de Bassiano et Stephano episcopis Ephesinis) (CPG 9016t)*

333. [Вступительная часть и обсуждение вопроса о выборах Ефесского епископа]. С. 112–115. [Т. 3. С. 112–115.] *Actio XIII (de Bassiano et Stephano episcopis Ephesinis) (CPG 9016t) // АСО II, 1, 3. Р. 53–56 (№ 1–29). Mansi VII, 293–300. TLG* 5000/3.*

ДЕЯНИЕ XIII

(...о правах Никомидийской митрополии...). С. 115–120.

[Т. 3. С. 115–120.] *ACTIO XIV (de Nicomedia et Nicaea) (CPG 9017t)*

334. [Вступительная часть]. С. 115⁸⁹. [Т. 3. С. 115.] *Actio XIV (de Nicomedia et Nicaea) (CPG 9017t) // АСО II, 1, 3. Р. 56–58 (№ 1–4). Mansi VII, 301. TLG* 5000/3.*

335. Прощение государям Флавиям Валентиниану и Маркиану от еп. Евномия и всего клира Церкви митрополии Никомидийской. С. 116. [Т. 3. С. 116.] *Eunomii Nicomediensis Libellus ad imperatores (CPG 9017.1t) // АСО II, 1, 3. Р. 58 (№ 5). Mansi VII, 301–304. TLG* 5000/3.*

336. Окончание сих рассуждений и чтения актов. С. 116–120⁹⁰. [Т. 3. С. 116–120.] *Actio XIV (de Nicomedia et Nicaea) (CPG 9017t) // АСО II, 1, 3. Р. 58–62 (№ 6–41). Mansi VII, 304–313. TLG* 5000/3.*

- 336а. Изложение закона [имп. Валентиниана и Валента]. С. 118–119⁹¹. [Т. 3. С. 118–119.] *Valentiniani et Valentis imperatorum Lex (CPG 9017.2t) // АСО II, 1, 3. Р. 61 (№ 27). Mansi VII, 309. TLG* 5000/3.*

⁸⁹ Список присутствовавших на заседании епископов дан в ДВС (с. 115:24–29) в сокращенном виде (после имени еп. Иерусалимского Ювеналия стоит «и прочий святой и Вселенский Собор») в соответствии с греч. текстом, изданным у *Mansi*. В АСО приводится более полный список епископов (АСО II, 1, 3. Р. 56–57 [№ 2]).

⁹⁰ Данный акт помещен в тексте ДВС без заголовка.

⁹¹ Данный акт приводится в тексте ДВС с самостоятельным заголовком, но не упомянут в оглавлении.

3366. [Грамота имп. Валентиниана никомидийцам]. С. 119. [Т. 3. С. 119.] *Valentiniani Decretum ad Nicomedienses* (CPG 9017.3t) // АСО II, 1, 3. Р. 61 (№ 30). *Mansi VII*, 312. TLG* 5000/3. *Haenel 1857*. Р. 254.

ДЕЯНИЕ XIV

(...по делу еп. Савиниана и Афанасия...). С. 120–137. [Т. 3. С. 120–137.] *ACTIO XV (postulatio Sabiniani episc. Perrhae)* (CPG 9019t)

337. [Вступительная часть]. С. 120⁹². [Т. 3. С. 120.] *Actio XV (postulatio Sabiniani episc. Perrhae)* (CPG 9019t) // АСО II, 1, 3. Р. 63–64 (№ 1–4). *Mansi VII*, 313–316. TLG* 5000/3.
338. Благочестивейшим и христолюбивым ... августам Валентиниану и Маркиану прошение и моление от еп. Савиниана. С. 121. [Т. 3. С. 121.] *Sabiniani Libellus ad imperatores* (CPG 9019.1t) // АСО II, 1, 3. Р. 64–65 (№ 5). *Mansi VII*, 316–317. TLG* 5000/3.
339. Боголюбнейшим и св. отцам и архиеп. Льву, Анатолию, Максиму и всему прочему св. собору прошение и моление от еп. Савиниана. С. 121–122. [Т. 3. С. 121–122.] *Sabiniani Libellus ad Leonem, Anatolium, Maximum et omnem synodum* (CPG 9019.2t) // АСО II, 1, 3. Р. 65–66 (№ 6). *Mansi VII*, 317–320. TLG* 5000/3.
340. Список соборной грамоты Кирилла. С. 122–123⁹³. [Т. 3. С. 122–123.] *Syrilli Alexandrini Epistula LXXVII: Ad Domnum episc. Antiochiae* (CPG 5377t; ср. 9019.3t) // PG 77, 360–361. АСО II, 1, 3. Р. 66–67 (№ 7–10). *Mansi VII*, 320–321. TLG* 5000/3.
341. Список соборной грамоты Прокла. С. 123–124⁹⁴. [Т. 3. С. 123–124.] *Procli Constantinopolitani Epistula XIII: Ad Domnum Antiochenum* (CPG

⁹² Список присутствовавших на заседании епископов дан в ДВС (с. 120:19–27) в сокращенном виде (после имени еп. Ефесского Стефана стоит «и прочих святой и Вселенский Собор») в соответствии с греч. текстом, изданным у *Mansi*. В АСО приводится более полный список епископов (АСО II, 1, 3. Р. 63–64 [№ 2]).

⁹³ В начале данного акта находится продолжение ДВС № 337 (см. с. 122:12–25). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 3. Р. 66 (№ 7–9).

⁹⁴ В конце данного акта находится продолжение ДВС № 337 (см. с. 124:36–42). В АСО ему соответствует следующий текст: АСО II, 1, 3. Р. 68–69 (№ 12–14).

- 5910t; ср. СРГ 9019.4t) // РГ 65, 881–884. АСО II, 1, 3. Р. 67–69 (№ 11–14). *Mansi* VII, 321–325. TLG* 5000/3.
342. Собор Антиохийский. [Деяния]. С. 124–135. [Т. 3. С. 124–135.] *Synodi Antiochenaе* (а. 445) *Gesta* (СРГ 8900t; ср. СРГ 9019.5t) // АСО II, 1, 3. Р. 69–81 (№ 15–147). *Mansi* VII, 325–353. TLG* 5000/3.
343. Окончание сих рассуждений и чтения актов. С. 135–137⁹⁵. [Т. 3. С. 135–137.] *Actio XV* (*postulatio Sabiniani episc. Perrhae*) (СРГ 9019t) // АСО II, 1, 3. Р. 81–83 (№ 148–163). *Mansi* VII, 353–357. TLG* 5000/3.

ДЕЯНИЕ XV

(церковные определения, составленные святым и Вселенским Собором, собравшимся в Халкидоне). С. 137–149. [Т. 3. С. 137–149.]

ACTIO VII (*canones XXVII*) (СРГ 9008t); *ACTIO PRIOR DE SEDE CONSTANTINOPOLITANA* (*canon XXVIII*) (СРГ 9015t)⁹⁶

344. [Каноны 1–30]. С. 137–143⁹⁷. [Т. 3. С. 137–143.]
345. Подписавшиеся на Халкидонском Соборе. С. 143–149. [Т. 3. С. 143–149.] *Qui subscripserunt concilio Chalcedonensi*⁹⁸ // АСО II, 2, 2. Р. 65.27–77.8. *Mansi* VII, 400–408.

⁹⁵ Данный акт помещен в тексте ДВС без заголовка.

⁹⁶ См. также ДВС № 300, 307.

⁹⁷ Роспись опубликованных в составе ДВС переводов правил Вселенских Соборов будет помещена в отдельном приложении.

⁹⁸ Данный акт сохранился только в переводах — латинском (издан у *Mansi* и в АСО) и сирийском (*Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon / Hrsg. v. F. Schulthess. Berlin, 1908. S. 130–144*). В отличие от ДВС № 315 здесь приводится меньшее количество подписей. Кроме того, подписи разделены на группы в соответствии с принадлежностью епископских кафедр к определенным провинциям.

ДЕЯНИЕ XVI

(...о преимуществах Константинопольской Церкви). С. 149–159. [Т. 3. С. 149–159.] *ACTIO XVII (de privilegiis sedis Constantinopolitanae)* (СРГ 9018t); *ACTIO PRIOR DE SEDE CONSTANTINOPOLITANA (canon XXVIII)* (СРГ 9015t)

346. [Вступительная часть и рассуждения Собора]. С. 149–159⁹⁹. [Т. 3. С. 149–159.] *Actio XVII (de privilegiis sedis Constantinopolitanae)* (СРГ 9018t) // АСО II, 1, 3. Р. 86–99 (№ 1–46). *Mansi* VII, 424–453. TLG* 5000/3.

346а. [Канон 28]. С. 150¹⁰⁰. [Т. 3. С. 150].

346б. [Подписи под текстом канона 28]. С. 150–154. [Т. 3. С. 150–154.] *Actio prior de sede Constantinopolitana (canon XXVIII)* (СРГ 9015t; ср. СРГ 9018t) // АСО II, 1, 3. Р. 89–94 (№ 9). *Mansi* VII, 429–441. TLG* 5000/3. *Grumel 1932*, № 128 (подпись свт. Анатолия Константинопольского).

346в. [Фрагмент послания свт. Льва]. С. 155. [Т. 3. С. 155.] *Leonis papae Fragmentum ex epistula* (СРГ 9018.2) // АСО II, 3, 3. Р. 109.13–16 (№ 14). Греч. перевод: АСО II, 1, 3. Р. 95.8–12 (№ 14). *Mansi* VII, 444+. TLG* 5000/3.

346г. [Канон 6 I Вселенского Собора в искаженной редакции]. С. 155¹⁰¹. [Т. 3. С. 155.]

346д. [Каноны 1–3 II Вселенского Собора]. С. 156¹⁰². [Т. 3. С. 156.]

(Продолжение следует)

⁹⁹ В ДВС (в соответствии с греч. текстом, изданным у *Mansi*) говорится, что на заседание собрались «прежде сказанные... сановники... и почтеннейшие епископы» (с. 149:15–17). В АСО приводится подробный список участников заседания (АСО II, 1, 3. Р. 86.6–87.38 [№ 1]).

¹⁰⁰ См. примеч. 97.

¹⁰¹ См. примеч. 97.

¹⁰² См. примеч. 97.

ЛИТЕРАТУРА

- COGD I — Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Vol. I: The Oecumenical Councils: From Nicaea I to Nicaea II (325–787) / Cur. G. Alberigo et al. Turnhout: Brepols, 2006 (Corpus Christianorum).
- Denzinger 1976* — Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Ed. H. Denzinger; retractavit, auxit, notulis ornavit A. Schönmetzer. Barcinone; Friburgi Briscoviae; Romae, ³⁶1976.
- Grumel 1932* — Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople / Ed. par V. Grumel. Vol. I. Fasc. I. [Istanbul], 1932.
- Haenel 1857* — Corpus legum ab imperatoribus romanis ante Iustinianum latarum... / Collegit G. Haenel. Lipsiae, 1857.
- Jaffé* — Regesta Pontificum Romanorum... / Ed. Ph. Jaffé; ed. 2, auspiciis G. Wattenbach, cur. S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald. T. 1–2. ²Lipsiae, 1885–1888.
- Karmiris 1960* — *Karmiris I*. Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τ. I–II. Ἀθῆναι, ²1960; Graz, 1968.
- Mansi* — Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio... / Evulgavit J. D. Mansi. T. I–XXXI. Florentiae; Venetiis, 1759–1798 (T. I–LIII. Paris, ²1901–1927).

РЕЦЕНЗИИ

THE PESHITTA: ITS USE IN LITERATURE AND LITURGY: PAPERS READ AT THE THIRD PESHITTA SYMPOSIUM / Ed. by *Bas Ter Haar Romeny*. Leiden: Brill, 2006 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden, 15). XXIV, 412 p. ISBN 978–90–04–15658-6

Книга представляет собой сборник статей, представленных в виде докладов на третьем симпозиуме по изучению сирийской Библии (Пешитты) в 2001 г. Симпозиум был организован Институтом Пешитты, основной задачей которого с 50-х гг. XX в. является подготовка критического издания текста Пешитты Ветхого Завета. В связи с тем, что проект уже приближается к своему завершению (остались неизданными только несколько библейских книг), было начато новое направление деятельности Института, которое должно изучать рецепцию Пешитты в сирийской патристической и экзегетической литературе с целью как можно более точно представить исторический контекст бытования сирийской Библии.

Сборник открывается тремя программными статьями С. П. Брока, Л. ван Ромпая и В. Л. Петерсена.

С. П. Брок (S. P. Brock) в своей статье «The Use of the Syriac Versions in the Liturgy» (р. 3–25) делает обзор использования различных версий сирийской Библии в богослужебных текстах Церквей сирийской традиции. Автор начинает с описания развития системы богослужебных чтений (первоначально указания на чтение определенного места вносились в обычные библейские рукописи) и особо выделяет период VIII–IX вв., когда стали впервые появляться лекционари в собственном смысле слова. Затем автор раскрывает библейское происхождение некоторых литургических терминов (ܪܘܫܝ ܪܘܫܝ *rūšmā* — «печатать», ܪܗܝܦ *rahḥep* — «парить», ܐܓܝܢ *aggen* — «осенять»), демонстрирует использование различных версий сирийской Библии (в частности, из Диатессарона) в литургических текстах и в заключение делает важное замечание для исследователей библейского текста касательно того, что цитаты из Библии (не говоря о многочисленных аллюзиях),

встречающиеся в литургических текстах, могут представлять собой результат сознательного видоизменения с целью их встраивания в общий повествовательный и богословский контекст.

Исследование Л. ван Ромпая (L. van Rompay) «Between the School and the Monk's Cell: The Syriac Old Testament Commentary Tradition» (р. 27–51) показывает специфику использования библейского материала в сирийских экзегетических сочинениях. Автором делается акцент на неперменной и первоочередной необходимости понимания особенности подхода каждого автора к использованию текста Библии и тех задач, которые он ставил перед собой, составляя комментарий, до изучения самого библейского текста фрагментов. Сохранившиеся же сирийские толкования действительно содержат много ценного материала для библеистов. Так, «Толкования на Бытие и Исход» прп. Ефрема Сирина дают возможность лучше узнать раннюю историю ветхозаветной Пешитты, тогда как многочисленные толкования VIII–X вв. могут быть использованы для изучения сложного процесса появления *textus receptus* ветхозаветной Пешитты. Вторая часть статьи посвящена обзору основных тенденций и характерных особенностей развития восточно- и западносирийских экзегетических традиций в общем и применительно к использованию различных версий Библии в частности. Заключает работу список сирийских экзегетических трактатов (по большей части неизданных) с IV по XIV век.

Статья В. Л. Петерсена (W. L. Petersen) «Problems in the Syriac New Testament and How Syrian Exegetes Solved Them» (р. 53–74) содержит сжатое описание истории версий Пешитты Нового Завета с указанием их важности для изучения текстологии Нового Завета, а также варианты истолкования трех проблемных мест Нового Завета с выявлением особенностей сирийской экзегетической традиции (таких, как допустимость нескольких вариантов толкования, а также влияние уровня догматического богословия данного периода).

За тремя программными статьями следуют исследования, посвященные более частным вопросам.

А. П. Хейман (A. P. Hayman) в «The Biblical Text in the Disputation of Sergius the Stylite against a Jew» (р. 77–86) выявляет характер библейского текста, присутствующего в трактате VIII в. «Диспут Сер-

гия Столпника», представляющего собой диалог между столпником и раввином. Как и следует ожидать в подобного рода апологетических сочинениях, значительное место уделяется обсуждению интерпретации определенных мест Ветхого Завета в иудаизме и христианстве. Около 300 цитат из Ветхого Завета исследователь разделяет на четыре группы: 1) строгие; 2) измененные по тому образцу, в котором они встречаются в Новом Завете; 3) по памяти; 4) серия аграф, происходящих из несохранившегося произведения, представлявшего жизнеописание Христа в виде ветхозаветных цитат. На основе анализа цитат выделяются следующие группы: 1) воспроизводящие ранний текст сирийского Ветхого Завета (V–VII вв.), что подтверждается имеющимися библейскими рукописями; 2) также воспроизводящие ранний текст, но для которых подтверждение рукописной традиции отсутствует; 3) отличающиеся от *textus receptus* (эта группа цитат дает возможность более точно датировать памятник); 4) представляющие поздний текст Ветхого Завета; 5) отражающие влияние богословия на текст Пешитты.

К. Хил (K. Heal) в «*Reworking the Biblical text in the Dramatic Dialogue Poems on the Old Testament Patriarch Joseph*» (р. 87–98) знакомит с интерпретацией истории ветхозаветного патриарха Иосифа в многочисленных так называемых «диалогических поэмах» (преимущественно V–VI вв.). Большое количество параллелей с иудейской традицией толкования данного библейского сюжета ни в коей мере не отменяет оригинальности сирийских авторов, «поэмы» которых можно использовать для изучения истории сирийской экзегетической традиции.

Й. Йуустен (J. Joosten) в «*The Old Testament in the New. The Syriac Versions of the New Testament as a Witness to the Text of the Old Testament Peshitta*» (р. 99–106) представляет значение версий сирийского Нового Завета для изучения истории Пешитты Ветхого Завета и ее рецепции. Так, например, Диатессарон является самым ранним примером использования сирийского перевода Ветхого Завета (что также служит дополнительным аргументом в пользу признания сирийского языка как оригинального языка Диатессарона). Многообразное влияние ветхозаветной Пешитты на версии Нового Завета (проявляющееся в характере цитат, аллюзий, а также лексиконе) еще предстоит изучить.

А. Юкель (A. Juckel) в «The ‘Syriac Masora’ and the New Testament Peshitta» (р. 107–121) представляет значение «сирийской масоры» (сборник VIII–IX вв., содержащий разнообразный филологический материал и остающийся до настоящего времени неизданным) для истории Пешитты, поскольку именно благодаря деятельности сирийских масоретов орфография и произношение были стандартизованы, а сам текст Пешитты разделен на восточную и западную текстуальные традиции. Автором особо подчеркивается важность изучения «сирийской масоры» в связи с решением вопросов относительно принципов подготовки критических изданий Пешитты.

А. ван дер Кој (A. van der Kooy) в «The Four Kingdoms in Peshitta Daniel 7 in the Light of the Early History of Interpretation» (р. 123–129) обсуждает глоссы к Дан. 7, 3–8 в Пешитте (в соответствии с которыми четыре зверя отождествляются с царствами вавилонян, мидийцев, персов и греков соответственно, рог же представляет собой Антиоха), встречающиеся уже в ранних рукописях. Задаваясь вопросом об их происхождении, автор кратко рассматривает раннехристианские варианты толкования данного места и приходит к выводу, что данные глоссы не сопровождали библейский текст изначально, но были добавлены в период IV–VI вв., неся в себе интерпретацию, которая была присуща раннесирийской экзегетической традиции (аналогичное толкование встречается, например, у Афраата).

М. Д. Костер (M. D. Koster) в «Aphrahat’s Use of His Old Testament» (р. 131–141) в сжатой форме рассматривает особенности подхода к библейскому тексту у Афраата (ок. 275–343 гг.) и выделяет следующие черты: 1) Библия является для Афраата основным источником информации и аргументации; 2) Афраат пользуется библейским текстом достаточно вольно, допуская внесения изменений в цитаты и соединения нескольких цитат в одну (что затрудняет использование его сочинения библеистами); 3) его рассуждениям присущи весьма длинные ряды типологических параллелей; 4) Афраат всегда понимает Ветхий Завет в конкретном, историческом смысле, однако следствием его типологического метода является «возвышение, спиритуализация» ветхозаветных реалий (то, что в Ветхом Завете было дано израильскому народу, передается Христом язычникам).

Статья Д. Дж. Лейн (D. J. Lane) «There is No Need of Turtle-Doves or Young Pigeons...» (Jacob of Sarug). Quotations and Non-quotations of Leviticus in Selected Syriac Writers» (р. 143—158) имеет методологический характер. Рассматривая использование разными сирийскими авторами текста книги Левит, автор постулирует следующие принципы изучения библейского текста цитат: 1) «непринятие во внимание цели и подхода автора отменяет значение использования цитат этого автора как свидетельство определенного чтения или вида текста»; 2) «особенность цитируемого библейского текста влияет на его выбор и обращение с ним». Автор отмечает, что одним из следствий применения этих принципов является констатация того факта, что вольное обращение с библейским текстом может быть лишь в исключительном случае признано результатом невнимательного цитирования по памяти, более же правильно рассматривать этот феномен как сознательное решение автора, которое обусловлено общей канвой повествования его произведения.

К. Ланге (Ch. Lange) в «Ephrem, His School, and the Yawnaya: Some Remarks on the Early Syriac Versions of the New Testament» (р. 159—175) на материале экзегетических сочинений, приписываемых прп. Ефрему Сирину, затрагивает целый комплекс сложных вопросов, связанных с древнесирийскими переводами Нового Завета (Vetus Syra) и генезисом новозаветной Пешитты. Критически рассматривая аутентичность сохранившихся текстов прп. Ефрема, автор, вслед за установившимся в науке мнением, не считает возможным признать «Толкование на Диатессарон» подлинным произведением прп. Ефрема; более вероятно, что текст был составлен учениками немного позже кончины прп. Ефрема (с обильным привлечением экзегетического материала последнего). Сравнивая библейские цитаты в «Опровержении к Ипатию» (принадлежность которого прп. Ефрему не подвергается сомнению) с теми цитатами, на которые «Толкование на Диатессарон» ссылается как на «греческую Библию», автор делает вывод, что сам прп. Ефрем был знаком лишь с древнесирийской редакцией Нового Завета, тогда как составители «Толкования на Диатессарон» знали не только древнесирийскую версию, но также зафиксировали в тексте памятника так называемую «пре-Пешитту» (этап развития сирийского Нового Завета между древнесирийской редакцией и Пешиттой). В заключение ав-

тор указывает на необходимость изучения вопроса о том, в какой мере ученики прп. Ефрема были вовлечены в работу над переводом (или редактированием) сирийского Нового Завета, ставшим впоследствии известным как Пешитта.

Дж. А. Лэнд (J. A. Lund) в «Isho'dad's Knowledge of Hebrew as Evidenced from his Treatment of Peshitta Ezekiel» (р. 177–186) задается вопросом о том, в какой мере восточносирийский экзегетический автор IX в.¹ владел знанием древнееврейского языка. Разбирая несколько мест в толковании на книгу Иезекииля, исследователь делает вывод, что в том случае, когда Ишо`дад отсылает к еврейской Библии, он опирается на доступные ему сведения об отдельных еврейских словах или чтениях, которые были почерпнуты из вторичных источников, но никоим образом не из оригинального еврейского текста Библии.

К. Е. Моррисон (C. E. Morrison) в «The Text of the New Testament in the Acts of Judas Thomas» (р. 187–205) делает предварительное наблюдение о той редакции сирийского Нового Завета, которая используется в «Деяниях Иуды Фомы» (считается, что памятник был написан по-сирийски в III в.). Сравнивая чтения Мф. 6, 30 и Мф. 6, 12 с имеющимися сирийскими редакциями, а также различными восточными и западными версиями Диатессарона, автор делает осторожное заключение, что данные цитаты не связаны с Диатессароном, но, скорее, более близки древнесирийскому переводу Нового Завета.

Ш. Муто (Sh. Muto) в «Interpretation in the Greek Antiochenes and the Syriac Fathers» (р. 207–222), констатируя, что одна из важнейших проблем изучения сирийской экзегетической традиции состоит в изучении ее взаимоотношения с антиохийским методом толкования Священного Писания, предпринимает небольшой экскурс в ранние греческие и сирийские экзегетические сочинения с тем, чтобы проследить понимание экзегезы Священного Писания (ἐρμηνεία / ἑρμηνεία — *pūššāqā / tūrgāmā*) в обеих традициях и тем самым наметить их характерные

¹ Издания толкований Ишо`дада на Ветхий и Новый Завет: The commentaries of Isho'dad of Merv, bishop of Hadatha (c. 850 A. D.) in Syriac and English, 5 vols. / Ed. and tr. by Margaret Dunlop Gibson. Cambridge, 1911–1916; Commentaire d'Išo'dadh de Merv sur l'Ancien Testament / Éd. par C. van den Eynde. Louvain, 1950–1981 (CSCO 126, 156, 176, 179, 229–230, 303–304, 328–329, 433–434. Scriptorum Syri 67, 75, 80–81, 96–97, 128–129, 146–147, 185–186).

черты. На примере сочинений свт. Иоанна Златоуста и прп. Ефрема Сирина автор демонстрирует, что раннесирийская экзегетическая традиция ни в коем случае не может быть отождествлена с антиохийским методом прежде всего по причине признания сирийской традицией допустимости множественности истинных вариантов толкования Священного Писания (тогда как представители антиохийского метода более склонны учить единственно верному), а также ее ориентации на читателя и понимание им смысла Священного Писания (антиохийский же метод более заинтересован в выявлении смысла, заложенного в текст его создателем).

Р. Дж. Оуенс (R. J. Owens) в «The Book of Proverbs in Aphrahat's Demonstrations» (р. 223–241) анализирует цитаты из Притч в корпусе Афрата и, не соглашаясь с утверждением Д. Лэйна (см. выше), считает оправданным и важным привлечение библейских цитат из сирийских патристических сочинений для изучения истории библейского текста. Автор показывает, что у Афрата, в зависимости от конкретных целей, встречаются и точные, и весьма отличные от стандартного текста цитаты (последние рассматривались ранее А. Баумштарком и А. Выбусом как свидетельства несохранившейся сирийской редакции ветхозаветного текста); в целом, ветхозаветные цитаты у Афрата соответствуют тому этапу в истории ветхозаветной Пешитты, когда она стала приобретать «стилистические и разъяснительные дополнения», будучи в первоначальном своем виде путем дословной передачи максимально приближенной к еврейскому тексту.

В. ван Пойрсен (W. van Peursen) в «Sirach Quotations in the Discourses of Philoxenus of Mabbug: Text and Context» (р. 243–258) анализирует цитаты из книги Сирах в сочинениях западносирийского автора Филоксена Маббугского († 524) с целью проверки существующей гипотезы, в соответствии с которой Филоксен был инициатором не только ревизии Нового Завета (так называемая «филоксеновская редакция»), но также, по крайней мере, нескольких книг Ветхого Завета. И действительно, анализ показывает, что цитаты из Сираха значительно отличны от Пешитты и в некоторых случаях сближаются с Септуагинтой. Однако сделать на этом основании вывод о действительном существовании отредактированного текста Ветхого Завета не представляется

возможным, пока не будет предпринят полномасштабный анализ цитат и из других библейских книг в сочинениях Филоксена.

Д. Филипс (D. Phillips) «The Reception of Peshitta Chronicles: Some Elements for Investigation» (р. 259–295) на широком круге привлеченного материала (рукописная традиция, цитаты в патристических текстах, суждения древних восточносирийских богословов о каноничности данных библейских книг) рассматривает рецепцию 3-й и 4-й книг Паралипоменон в сирийской традиции. Автор убедительно показывает, что доминирующая точка зрения среди исследователей о том, что книги Паралипоменон были исключены из библейского канона Церкви Востока, находится в прямой зависимости от оценочных суждений богословов (прежде всего, Феодора Мопсуэстийского), тогда как собранные исследователем данные свидетельствуют об обратном.

Б. тер Хаар Ромени (B. ter Haar Romeny) в «The Greek vs. the Peshitta in a West Syrian Exegetical Collection» (р. 297–310) кратко рассматривает отношение к греческой Библии в сирийской традиции. Если в сирийских переводах Нового Завета IV–V вв. можно наблюдать замену ветхозаветных цитат на соответствующие места из Пешитты Ветхого Завета (т. е. перевода еврейской Библии), то уже к VII в. был усвоен идеал «зеркального» перевода, следствием чего стало использование Сиро-гекзапл (т. е. перевода Септуагинты) при переводе или редактировании греческих текстов. Так называемая «лондонская коллекция» (экзегетическая антология VII в.) как раз является ранним свидетелем того явления, когда при повсеместном использовании Пешитты стали постепенно привлекаться и Сиро-гекзаплы.

Х. Ф. ван Роой (H. F. van Rooy) в «The Peshitta and Biblical Quotations in the Longer Syriac Version of the Commentary of Athanasius on the Psalms (BL Add. 14568)» (р. 311–325) анализирует текст двух псалмов (24, 103) в составе «Толкования на Псалтирь» свт. Афанасия Александрийского (сирийский перевод содержится в рукописи 597 г.) и показывает, что их текст отличается и от Пешитты, и от Сиро-гекзапл; автор допускает, что обнаруженные данные указывают на возможность существования «прото-гекзапларного» текста (который, в свою очередь, может быть тождественен с гипотетической филоксеновской редакцией Псалтири, о которой см. выше).

С. Д. Райн (S. D. Ryan) в «The Reception of the Peshitta Psalter in Bar Salibi's Commentary on the Psalms» (р. 327–338) предпринимает попытку разрешения вопроса касательно дифференцированного использования западносирийским богословом Дионисием бар Салиби († 1171) Пешитты и Сиро-гекзапл в его толковании на Ветхий Завет на примере толкования Псалтири. Сочинение Дионисия состоит из двух параллельных столбцов, один из которых содержит фактическое толкование (для него используется Пешитта), а второй — духовное (с использованием Сиро-гекзапл). Автор демонстрирует, что нет оснований утверждать, что Пешитта рассматривалась Дионисием как уступающая по своему значению греческой Библии (что противоречило бы также тому исключительному значению, которое имела Псалтирь для сирийских христиан, которые многие столетия читали ее в редакции Пешитты). Скорее, предполагает автор, оба текста были в равной мере важны для Дионисия, выбор же той или иной версии в определенном месте комментария зависел от особенностей используемых источников (греческих и сирийских экзегетических трактатов). Исследователь заключает, что более точно понять принцип использования Пешитты и Сиро-гекзапл можно будет через внимательное изучение источников, использовавшихся Дионисием.

А. Сальвесен (A. Salvesen) в «Obscure Words in the Peshitta of Samuel, according to Theodore bar Koni» (р. 339–349) рассматривает, каким образом восточносирийский автор Феодор бар Кони (VIII в.) в своей книге «Схолий» объяснял редкие и непонятные слова, встречающиеся в 1-й и 2-й книгах Царств, что, по мнению автора, напоминает о том, что чтение Библии зачастую представляло значительные трудности для сирийских читателей.

А. Шемункашо (A. Shemunkasho) в «New Testament Quotations in the Breviary of the Syrian Orthodox Church» (р. 351–363) анализирует ветхозаветный текст стандартного западносирийского Бrevиария и показывает, что библейский текст преимущественно зависит от Пешитты, однако текст Сиро-гекзапл также присутствует. Помимо этого, встречаются тексты, сочетающие элементы разных редакций.

Д. Г. К. Тэйлор (D. G. K. Taylor) в «The Psalm Heading in the West Syrian Tradition» (р. 365–378) знакомит с многообразием надписаний

псалмов в западносирийских рукописях Псалтири. Автор указывает на существование восьми различных типов надписаний, точное происхождение которых и взаимосвязь друг с другом еще предстоит установить, но уже сейчас можно утверждать, что на их формирование оказали влияние экзегетические сочинения Даниила Салахского (VI в.), Феодора Мопсуэстийского и Евсевия Кесарийского.

Б. Варрече (B. Varghese) в «Peshitta New Testament Quotations in the West Syrian Anaphoras: Some General Observations» (р. 379–389) указывает на важность изучения библеистами западносирийских анафор (которых сохранилось около 80) и знакомит с результатами предварительного анализа проблемы. Цитаты из Библии в анафорах преимущественно следуют библейскому тексту в сирийской версии Литургии апостола Иакова, тогда как влияние Пешитты было весьма ограниченным.

Заключая обзор статей, нельзя не констатировать, что вошедшие в сборник работы весьма убедительно показывают важность патристической, экзегетической и литургической литературы для изучения сирийской Библии. И даже если цитаты, встречающиеся в подобных текстах, не всегда точны (что затрудняет их использование, например, при подготовке критического издания определенной библейской книги), но каждый текст может быть по праву признан уникальным свидетелем текста сирийской Библии данного периода. Помимо этого, в исключительных случаях произведения сирийской литературы дают возможность познакомиться с такой редакцией текста сирийской Библии, которая непосредственно в библейских рукописях до сегодняшнего дня не сохранилась. Изучение памятников сирийской письменности дает исследователю представление о развитии отношения сирийских христиан к библейскому тексту (вследствие чего появляются многочисленные редакции как Ветхого, так и Нового Завета, характерные для сирийской традиции), а также об особенностях сирийских герменевтического и экзегетического методов.

Книгу сопровождают индексы источников (библейских, патристических и литургических) и современных авторов.

Г. М. Кессель

А. В. УСАЧЕВА

ΛΟΓΟΣ ΣΤΗΛΙΤΕΥΤΙΚΟΣ — НАЗВАНИЕ ЖАНРА?

(О ВОЗНИКНОВЕНИИ НЕОЛОГИЗМА ΣΤΗΛΙΤΕΥΤΙΚΟΣ
И ЕГО ЗНАЧЕНИИ)

Один из первых вопросов, возникающих при рассмотрении речей свт. Григория Богослова Κατὰ Ἰουλιανοῦ Βασιλέως (Or. 4–5), — вопрос об их жанре¹. Речи называются соответственно Στηλιτευτικὸς πρῶτος и δεύτερος, что можно условно перевести как «Первая и вторая обличительная речь». Пс.-Нонн, александрийский комментатор VI в., в предисловии к толкованию наших речей утверждает, что они являются некой разновидностью инвективы (ψόγος): Ὁ λόγος ὁ στηλιτευτικὸς ψόγος ἐστὶ τῶν Ἰουλιανῶ πεπραγμένων. διαφέρει δὲ ψόγου ὁ στηλιτευτικὸς ὅτι ὁ μὲν ψόγος διὰ τῶν ἐγκωμιαστικῶν κεφαλαίων προέρχεται, οἷον γένους, ἀνατροφῆς, πράξεων, συγκρίσεως· ὁ δὲ στηλιτευτικὸς διὰ μόνων τῶν πράξεων, εἰ τύχοι δὲ καὶ συγκρίσεως. στηλιτευτικὸς δὲ ἤκουσεν ἀπὸ μεταφορᾶς τῆς στήλης· στήλη δὲ ἐστὶν ἡ λίθος ἢ χαλκὸς ἐν ἐπιμήκει τετραγώνῳ σχήματι, ἐν ᾗ ἐγγράπται ἡ τοῦ στηλιτευομένου ὕβρις².

¹ Исследователи высказывали разные суждения относительно жанра 4-й и 5-й речей. Асмус, Квастен, Демоев, МакГакин (*Asmus R. Die Invektiven des Gregorius von Nazianz im Lichte der Werke des Kaisers Julian // Zeitschrift für Kirchengeschichte* 31. 1910. S. 330–345; *Quasten J. Patrology. Vol. 3. The Golden Age of Greek Patristic Literature. Westminster, Maryland, 1986. P. 242; Demoen K. Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen: A Study in Rhetoric and Hermeneutics. Turnhout, 1996. P. 74; McGuckin 2001. P. 125*) видели в них инвективы (псогосы), причем Демоев в отличие от прочих ученых был склонен относить их к юридическому красноречию. Бернарди (*Bernardi 1983. P. 38*) рассматривал речи как злобную полемику, Галле (*Gallay P. La vie de Saint Grégoire de Nazianze. Lyon, 1943. P. 78*) — как памфлеты, Руетер (*Ruether R. R. Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969. P. 163*) — как мстительные диатрибы, Михан (*Meehan D. M. Saint Gregory of Nazianzus: Three Poems. Washington, 1987. P. 17*) — просто как спорные в жанровом отношении.

² *Ps.-Nonnus. Scholia mythologica* 4, Pr.:1–8 (ed. *J. Nimmo Smith. Turnhout: Brepols, 1992 (CCSG 27). TLG 3127/1*). («Речь обличительная есть поношение дея-

В тексте Пс.-Нонна нет примеров других обличительных речей, и то простое обстоятельство, что термин нуждался в пространным пояснении, похоже, свидетельствует о том, что в VI в. он не был общепринятым. Однако у многих более поздних авторов³ этот термин встречается без каких-либо пояснений как устойчивое наименование обличительного жанра. Некоторые средневековые и современные лексиконы также соотносят значение этого прилагательного с идеей поношения⁴. На основе этих поздних текстов и создается впечатление, что *λόγος στήλι-*

ний Юлиана. Но обличительная речь отличается от поношения, поскольку она строится по тем же разделам, что и хвалебная речь (а именно, происхождение, воспитание, деяния и сопоставление с другими), тогда как поношение включает в себя только деяния и, может быть, сравнение. Название “стелитевтикос” происходит от “стелы” — каменной или медной плиты удлиненной четырехугольной формы, на которой занесены преступления того, о ком сделана запись»).

³ TLG дает около 40 случаев употребления прил. *στήλιτευτικός* после VI в., многие из которых содержит ссылку на речи свт. Григория. Однако некоторые авторы не упоминают инвективы против Юлиана, а используют это слово для обозначения разного рода позорящих писаний (писем, речей, высказываний): *Jo. Sync. Adv. iconoclast. PG 96, 1348:t26* (VIII в.); *Mich. Sync. Vita Cosmae Melodi et Ioannis Damasceni [Dub.]* (ed. A. Papadopoulos-Kerameus. Vol. 4. St. Petersburg, 1897. Bruxelles, 1963. P. 280:17. TLG 3083/5) (VIII–IX вв.); *Steph. Diac. Vita Stephani Iunioris* 28:20 (ed. M.–F. Auzépy. Aldershot/Brookfield, 1997 (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 3). TLG 3220/1) (VIII–IX вв.); *Phot. Bibl. 227* (éd. par R. Henry. Vol. 4. Paris, 1965. Bekker P. 244a:9. TLG 4040/1) (IX в.); *Sym. Metaphr. Vita Stephani Iunioris* (ed. F. Iadewaia. Messina, 1984. L. 921. TLG 3115/6) (X в.); *Jo. Mauropus. Ep. 18:99* (ed. A. Karpozilos. Thessalonica, 1990 (CFHB. Series Thessalonicensis 34). TLG 2709/1) (XI в.); *Jo. Siculus. Comm. in Hermogenis librum Περὶ ἰδεῶν* (ed. C. Walz. Vol. 6. Stuttgart, 1834. 1968. P. 462:26. TLG 4235/2) (XI в.); *Greg. Pardus. Comm. in Hermogenis librum περὶ μεθόδου δεινότητος* 83 (ed. C. Walz. Vol. 7.2. Stuttgart, 1834. 1968. P. 1306:9. TLG 4092/2) (XI–XII вв.); *Eust. Thess. De emendanda vita monachica* 124:2. (hrsg. v. K. Metzler. Berlin, N. Y., 2006 (CFHB. Series Berolinensis 45). TLG 4083/9) (XII в.); *Niceph. Greg. Hist. Rom.* (ed. I. Bekker, L. Schopen. Vol. 2. Bonn, 1830 (CSHB). P. 901:13. TLG 4145/1) (XIII–XIV вв.); *Synodicon vetus (versio altera)* 154:64 (ed. J. M. Duffy, J. Parker. Washington, 1979 (CFHB. Series Washingtonensis 15). TLG 4407/2) (IX–XIV вв.) и др.

В БВ 7 и в БВ 10 опубликованы 1-е, 2-е и 3-е «обличительные слова против ереси армян» прп. Никиты Сифага, которые также являются хорошей иллюстрацией использования эпитета *στήλιτευτικός* в полемической письменности византийцев. Например, см. выше *Invectiva 2, 1 tit.* (БВ 10. 2010. С. 66) — *Ред.*

⁴ *Suda. Lexicon / I. Bekkeri.* Berolini, 1854. P. 977; *Lexica Segueriana. De syntacticis* (Г) (ed. I. Bekker. Vol. 1. Berlin, 1814. 1965. P. 174:33. TLG 4289/2); *Ἀνθίμος*

τευτικός является неким принятым обозначением одного из видов псогоса. Между тем прилагательное *στηλιτευτικός* вообще не встречается до IV в. по Р. Х., а в IV в. — помимо заголовка наших речей — мы находим его только в одном из писем свт. Василия Великого. В связи с этим возникает вопрос, как, когда и у кого это слово возникло.

Прилагательное *στηλιτευτικός* безусловно соотносится с прилагательным *στηλίτης* («в виде стелы», «[записанный] на стеле»), причем именно от него берет негативное значение: стела с именем некоего человека, объявленного врагом афинского народа, будучи выставлена на всеобщее обозрение, ставила данного человека вне закона, так что всякий мог его безнаказанно убить. Об этой практике мы знаем от Исократы, Аристотеля, Демосфена. Так, Демосфен рассказывает в третьей речи против Филиппа о некоем Артмии, которого во время войны с персами обвиняли в том, что он переправлял персидские деньги для подкупа греков⁵. Сама надпись, согласно Демосфену, была такова: Ἀρθμίος Πυθώναχτος Ζελεΐτης ἄτιμος καὶ πολέμιος τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων καὶ τῶν συμμάχων αὐτὸς καὶ γένος, ὅτι τὸν χρυσὸν τὸν ἐκ Μήδων εἰς Πελοπόννησον ἤγαγεν ... καὶ ἄτιμος θεθάτω⁶. Демосфен, приводя этот пример, подчеркивает, что этот Артмий был рабом персидского царя, жил в Малой Азии, а персидское золото пересылал в Спарту, а не в Афины; но устрашающее воздействие записи на стеле в Афинах состояло в том, что любой афинянин мог его убить безна-

Γαζής, ἀρχιμ. Λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Τ. 3. Ἐκ τῆς τυπογρ. Ἀντων. Μπεν., 1836. Σ. 116; PGL. Ρ. 1259).

⁵ Как раз Демосфен и пересказывает Пс.-Нонн, разъясняя в предисловии к своим толкованиям (*Ps.-Nonnus. Scholia mythologica* 4, Рг.:8—15) слово *στηλιτευτικός*: οἷον Ἀθηναῖοι τὸν Ζελεΐτην τὸν Ἀρθμίον, τὸν διασφείροντα τοὺς Ἕλληνας χρήμασιν ἐπὶ τῷ μᾶλλον ὑπακοῦσαι τῷ Πέρσῃ, ἐν στήλῃ ἀνέγραψαν, ἀτιμώσαντες καὶ αὐτὸν καὶ ἅπαν τὸ γένος αὐτοῦ, ἐξουσίαν δεδωκότες ἐν τοῖς γράμμασι τῷ βουλομένῳ αὐτὸν ἀποκτεῖναι, ἐγγράψαντες καὶ τὴν αἰτίαν ἐν τῇ στήλῃ, ἥτις ἦν αὐτῷ τῷ Ἀρθμίῳ ψόγος, Ὅτι, φησί, τὸν χρυσὸν τὸν ἐκ τῶν Μήδων εἰς Πελοπόννησον ἤγαγεν («Например, афиняне написали на столпе имя Артмия из Зелее, который с помощью подкупа побуждал греков подчиниться персам, лишили всех прав его самого и его родню, причем этой записью предоставляли возможность убить его любому желающему, написав на стеле обвинение, которое служило поношением Артмию и гласило: “за то что доставлял в Пелопоннес золото из Мидии”»).

⁶ *Demosth. Philipp.* 3, 42:2—5, 44:53 (ed. S. H. Butcher. Vol. 1. Oxford, 1903. 1966. TLG 14/9).

казанно. Интересующее нас слово *στηλίτης* употреблено Демосфеном ниже: *ἐκόλαζον δ' οὕτω καὶ ἐτιμωροῦνθ' οὗς αἴσθουσιντο, ὥστε καὶ στηλίτας ποιεῖν*⁷. Таким образом, практика записи на стеле предполагала вынесение публичного приговора, откуда у данного прилагательного и появляется негативное значение.

Об этой практике мы можем также судить по Аристотелю, который в 23-й главе второй книги «Риторики» вспоминает слова Фрасибула, обвинявшего Леодаманта, *ὅτι ἦν στηλίτης γεγωνὸς ἐν τῇ ἀκροπόλει*⁸, т. е. последний был записан на стеле, выставленной в Акрополе, как предатель, но эта надпись была им уничтожена при тирании Тридцати; в свою защиту Леодамант говорил, что как раз в то время ему было бы полезней, если б о его вражде с народом (т. е. с демократическим режимом) была соответствующая запись. Некую сходную ситуацию имеет в виду Исократ в речи «О конных упряжках»⁹.

Трудно сказать, имело ли *στηλίτης* исходно некий устойчивый нейтральный смысл, поскольку отмечаемое Х. Г. Лиддэллом, Р. Скоттом¹⁰ и М. Бэйлли¹¹ значение «of or like a *στήλη*», en forme de colonne встречается довольно поздно, а именно, в тексте из «Палатинской антологии» под именем Антипатра Сидонского (*ἐπὶ σταλίτιδι πέτρᾳ*)¹² и у Лукиана (*ὁ στηλίτης ἐκείνος λίθος*)¹³. Но глагол *στηλιτεύω*, от которого и образовано прилагательное *στηλιτευτικός*, регулярно употребляется как раз в нейтральном значении («записывать на столпе»)¹⁴.

⁷ Demosth. Philipp. 3, 45:5–6.

⁸ Arist. Rhetorica (ed. W. D. Ross. Oxford, 1959. 1964. P. 1400a:30–36. TLG 86/38).

⁹ Isocr. De bigis. Or. 16, 9:3–6 (éd. par G. Mathieu, É. Brémond. Vol. 1. Paris, 1929. 1963. TLG 10/4): *εἰς τὴν πόλιν ὥστ' εἰς Ἄργος ἐλθὼν ἡσυχίαν εἶχεν, οἱ δ' εἰς τοσοῦτον ὕβρεως ἦλθον ὥστ' ἐπεισαν ὑμᾶς ἐλαύνειν αὐτὸν ἐξ ἀπάσης τῆς Ἑλλάδος καὶ στηλίτην ἀναγράφειν καὶ πρέσβεις πέμποντας ἐξαίτεῖν παρ' Ἀργείων.* У Исократа также идет речь о времени свержения демократии.

¹⁰ См.: LSJ. P. 1643.

¹¹ См.: Egger M., Bailly M. Dictionnaire grec-français. Paris, 1950. P. 805.

¹² Anthologia Graeca epigrammatum Palatina cum Planudea 7, 424, 1 (ed. H. Stadtmüller. Bd. 1. Leipzig, 1894).

¹³ Luc. Soph. Philopseudes sive incredulous 12:1 (ed. A. M. Harmon. Vol. 3. Cambridge, 1921. 1969. TLG 62/31).

¹⁴ По данным TLG — около 400 примеров употребления глагола в разных значениях с IV в. до Р. X. по XIV в. христианской эры, причем в разнообразных формах,

Μ. Βέϋλλι в качестве первого значения *στηλιτεύω* дает «inscribere sur une colonne, publier» (ср. у X. Γ. Лиддэлла, Р. Скотта: inscribe on a *στήλη*), ссылаясь на Плутарха и Филона¹⁵, и только в качестве второго значения — «inscribere une condamnation, d'ou déshonorer, flétrir», о чем ниже. Г. В. X. Лемп в качестве первого значения приводит «inscribere on a stele, record» со ссылкой на Оригена, Мефодия Олимпийского, Евсевия Кесарийского, а из более поздних — на Нила Анкирского (V в.) и Палладия (V в.); здесь же ссылка на одно место из гомилии свт. Григория Богослова «В похвалу философа Ирона»: *καὶ κάμπτη μὲν τὸ ὀρώμενον, οὐ καταβάλλῃ δὲ τὸ νοούμενον· στηλιτεύεις τὴν ἀνδρείαν ἐν ταῖς ἀπάντων ὕψει· γίνῃ δὲ καὶ σιγῶν τῆς καρτερίας διδάσκαλος, ἐπειδὴ γε ἡ γλῶσσα παρῆκε τὸ φθέγγεσθαι*, где *στηλιτεύω*¹⁶, безусловно, не имеет отрицательных коннотаций («...ты как на стеле запечатлеваешь свое мужество и даже молча оказываешься наставником терпения...»).

Такое употребление глагола *στηλιτεύω* впервые наиболее выразительно представлено в текстах Филона Александрийского, несомненно, хорошо известного христианским авторам. В трактате «Об Аврааме» речь идет о свете и зрении, и Филон вопрошает: *ἔτι τοῖνυν ἐπιχειρῶμεν ὀφθαλμοὺς λόγοις ἐγκωμιάζειν, τοῦ θεοῦ τοὺς ἀληθεῖς ἐπαίνους αὐτῶν στηλιτεύσαντος ἐν οὐρανῷ, τοὺς ἀστέρας*¹⁷, т. е. «нужно ли нам еще пытаться восхвалять наши очи речами, после того как Бог на небе *как на стеле начертал* им подлинные хвалы, то есть звезды?» В трактате «О переселении Авраама»¹⁸ говорится о начертанных перстом Божиим скрижалях, на которых запечатлены пророчества (*δακτύλῳ γὰρ θεοῦ*

в т. ч. причастных.

¹⁵ Но, возможно, уже IV в. до Р.Х. *στηλιτεύω* в указанном значении встречается у историков Филохора (*Philoch. Fragm. 3b, 328, F. 134:6–7* (ed. F. Jacoby. Leiden, 1923–1958, 1954–1969. TLG 583/2): *τὰ ὀνόματα αὐτῶν ἐστηλιτεύθη καὶ ἐδημεύθη*), т. е. *στηλιτεύω* используется в значении близком к *δημεύω*, и Феопомпа (*Theopompus. Fragm. 2b, 115, F. 154:3–4* (ed. F. Jacoby. Leiden, 1923–1958. TLG 566/2): *συνθήκας, ἀς οὐ τοῖς Ἀττικοῖς γράμμασιν ἐστηλιτεύσθαι, ἀλλὰ τοῖς τῶν Ἰώνων*).

¹⁶ Greg. Naz. Or. 25 In laudem Heronis philosophi, 13. PG 35, 1217A:6–10.

¹⁷ *Philo. De Abrahamo 158:1–3* (ed. L. Cohn. Vol. 4. Berlin, 1902. 1962. TLG 18/20).

¹⁸ *Philo. De migratione Abrahami 85:6–7* (ed. P. Wendland. Vol. 2. Berlin, 1897. 1962. TLG 18/14).

καὶ τὰς πλάκας, ἐν αἷς ἐστηλιτεύθησαν οἱ χρησμοί, φησὶν ὁ ἱερὸς λόγος γραφῆναι¹⁹)²⁰.

Но нужно отметить, что у того же Филона есть и еще одно очень интересное употребление глагола στηλιτεύω. В трактате «О бегстве и обретении» Филон, описывая историю жены Лота, говорит: ἀψύχου καὶ κωφῆς λίθου τρόπον στηλιτεύεται²¹, что можно понять как «превращается в столп вроде бездушного и бесчувственного камня».

В I—II вв. по Р. Х. στηλιτεύω встречается у Плутарха, сочинения которого также хорошо знали получившие прекрасное образование каппадокийцы. В трактате «Об Изиде и Озирисе» излагается история того, как за свою любовь к изнеженной жизни был проклят царь Мейнис, каковое проклятие было с одобрения жрецов записано на стене²². Позднее глагол στηλιτεύω употребляют представители второй софистики Лукиан и Элий Аристид, грамматики Элий Геродиан, Юлий

¹⁹ Ср.: Быт. 32, 16.

²⁰ Ср. также: *Philo. Vita Mosis* 2, 108:3—6 (ed. *L. Cohn*. Vol. 4. Berlin, 1902. 1962. TLG 18/22): παράπαν μηδὲν προσάγοιτο ἱερεῖον· ἡ γὰρ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἄν εἴη πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια; ἥς τὸ εὐχάριστον ἀθανατίζεται καὶ ἀνάγραφτον στηλιτεύεται παρὰ θεῶν συνδιακωνίζον ἡλίω καὶ σελήνῃ καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ; *Philo Jud. De decalogo* 65:1—2 (ed. *L. Cohn*. Vol. 4. Berlin, 1902. 1962. TLG 18/23): Πρῶτον μὲν οὖν παράγγελμα καὶ παραγγελημάτων ἱερώτατον στηλιτεύσωμεν ἐν ἑαυτοῖς, ἕνα τὸν ἀνωτάτω νομίζειν τε καὶ τιμᾶν θεόν; *Philo Jud. De virtutibus* 51:5—52:1 (ed. *L. Cohn*. Vol. 5. Berlin, 1906. 1962. TLG 18/25): παράδειγμα καλὸν ὡσπερ γραφὴν ἀρχέτυπον στηλιτεύσας τὸν ἴδιον βίον; ср. также: *Philo Jud. De confus. lingv.* 74:6 (ed. *P. Wendland*. Vol. 2. Berlin, 1897. 1962. TLG 18/13); *Quis rerum divinarum haeres sit* 177:1 (ed. *P. Wendland*. Vol. 3. Berlin, 1898. 1962. TLG 18/15).

²¹ *Philo Jud. De fuga et inventione* 123:1 (ed. *P. Wendland*. Vol. 3. Berlin, 1898. 1962. TLG 18/17).

²² *Plut. De Iside et Osiride* (ed. *W. Sieveking*. Vol. 2.3. Leipzig, 1935. 1971 (BSGRT)). P. 354, A:7—B:6. TLG 7/89): Ἀλλὰ τρυφὴν γε καὶ πολυτέλειαν καὶ ἡδυπάθειαν οὕτω προβάλλεσθαι τοὺς παλαιοὺς λέγουσιν, ὥστε καὶ στήλην ἔστησαν ἐν Θήβαις ἐν τῷ ἱερῷ [κείσθαι] κατάρας ἐγγεγραμμένας ἔχουσαν κατὰ Μείνιος τοῦ βασιλέως, ὃς πρῶτος Αἰγυπτίους τῆς ἀπλοῦτου καὶ ἀχρημάτου καὶ λιτῆς ἀπήλλαξε διαίτης. λέγεται δὲ καὶ Τέχνακτις ὁ Βοκχόρειος πατὴρ στρατεύων ἐπ' Ἀραβας τῆς ἀποσκευῆς βραδυνούσης ἡδέως τῷ προστυχόντι σιτίῳ χρησάμενος εἶτα κοιμηθεὶς βαθὺν ὕπνον ἐπὶ στιβάδος ἀσπάσασθαι τὴν εὐτέλειαν, ἐκ δὲ τούτου καταράσασθαι τῷ Μείνι καὶ τῶν ἱερέων ἐπαινεσάντων στηλιτεύσαι τὴν κατάραν. Текст Плутарха, в частности, показывает, как второе значение глагола («обличать») может быть контекстуально связано с рассматриваемым первым («записывать»).

Πολлукс, Гарпократион. В основном глагол используется для описания неких реальных случаев из истории, и отрицательные коннотации в данном слове не усматриваются.

По-видимому, впервые глагол *στηλιτεύω* приобретает устойчиво отрицательное значение обличения в произведениях Оригена. Во всяком случае, в двух фрагментах из его толкований на Евангелие от Иоанна и на Плач Иеремии мы находим следующее.

Во фрагменте из первого сочинения речь идет о том, что молния учения, принесенного Господом и Спасителем, обличила (έστηλίτευσε) слепых и окамененных, т. е. иудеев, сделав еще более очевидной по-врежденность очей их души (*προείρηται δέ και ώς τῆς δεσποτικῆς και σωτηρίου διδασκαλίας ή άστραπή τυφλοὺς και πεπωρωμένους έστηλίτευσε· τοὺς Ἰουδαίους, και τὴν πρὶν ένοῦσαν τοῖς ψυχικοῖς αὐτῶν ὄμμασι λύμην και άβλεψίαν έμφανεστέραν τε και κατάδηλον έποίησε μάλλον*²³). Во втором фрагменте говорится о том, что Христос, который никогда не предаст своей Церкви, обличил нечестие мыслящих земное (*ήθηείη δ' άν και πρὸς τὴν έκκλησίαν ὁ λόγος, ήτις έστι θυγάτηρ τῆς πάλαι συναγωγῆς [«άμεταμέλητα γάρ τὰ χαρίσματα τοῦ θεοῦ», έξέλιπε δέ ταύτης ή άνομία διὰ τοῦ θείου βαπτίσματος], ήν οὐκέτι τοῖς έχθροῖς παραδίδωσιν ὁ φήσας· «ᾧδε κατοικήσω, ὅτι ήρετισάμην αὐτήν» και τὸ «ἰδοὺ έγὼ μεθ' ὑμῶν είμι πάσας τὰς ήμέρας έως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος», ὅτε και τὴν άσέβειαν έστηλίτευσε τῶν φρονούντων τὰ γήϊνα*²⁴).

В IV в. глагол *στηλιτεύω* становится очень употребительным (TLG дает около 162 примеров, в основном у христианских авторов), причем в обоих значениях, заданных Филоном и Оригеном: священной записи (содержание глагола выражает твердость и вечность записи и связано с понятием памяти) и обличения. В частности, в начале IV в. глагол использует свт. Афанасий Александрийский в «Слове о Воплощении Бога Слова»: Спаситель победил смерть, пригвоздив на кресте [и тем самым лишив всех прав] (*οὕτω και τοῦ θανάτου νικηθέντος και στηλι-*

²³ *Orig. Comm. in ev. Jo. (in catenis) 94:9–13 (hrsg. v. E. Preuschen. Bd. 4. Leipzig, 1903. GCS 10. S. 557:27–31. TLG 2042/6).*

²⁴ *Orig. Fragm. in Lament. (in catenis) 118:9–16 (hrsg. v. E. Klostermann. Bd. 3. Leipzig, 1901. GCS 6. S. 278. TLG 2042/11).*

τευθέντος ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος ἐν τῷ σταυρῷ²⁵); в послании «О постановлениях Никейского Собора» речь идет о свидетельствах, достаточных для обличения арианской ереси (Ἰκανὰ μὲν οὖν ταῦτα στηλιτεύσαι τὴν αἵρεσιν τῶν Ἀρειανῶν²⁶).

Таким образом, очевидно, что к IV в. абстрактное значение глагола расширяется как в области положительных (в связи с идеей памяти и вечности), так и в области отрицательных (в связи с идеей и античной практикой обличения, библейским рассказом о жене Лота и христианской сотериологией) коннотаций. Во второй половине IV в. στηλιτεύω активно используют Григорий Нисский, Григорий Назианзин, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Амфилохий Иконийский, Кирилл Александрийский, Ефрем Сирийский, Палладий и церковные историки: Евсевий, Епифаний, Феодорит и др. У Григория Богослова глагол встречается в разных формах более 20 раз²⁷. С меньшей активностью, но в том же значении глагол продолжает использоваться вплоть до XIV в.

Прилагательное στηλιτευτικός, как было сказано, впервые встречается в названии 4-й и 5-й речей свт. Григория Назианзина (Κατὰ Ἰουλιανοῦ βασιλέως στηλιτευτικός πρῶτος, δεύτερος), которые были написаны в 362–363 гг. Но поскольку в ряде рукописных собраний²⁸ это прилагательное отсутствует, можно усомниться в том, что λόγος στηλιτευτικός в заголовке принадлежит свт. Григорию, а не его из-

²⁵ Athan. Alex. De incarn. Verbi 27, 4:6 (éd. par C. Kannengiesser. Paris, 1973. SC 199. P. 364. TLG 2035/2).

²⁶ Athan. Alex. De decretis Nicaenae synodi 15, 1:1 (hrsg. v. H. G. Opitz. Bd. 2.1. Berlin, 1940. TLG 2035/3).

²⁷ С отрицательными коннотациями в слове «В похвалу св. священномученика Киприана»: ὁ δὲ καὶ μακρῷ λόγῳ στηλιτεύων τὴν προτέραν αὐτοῦ κακίαν, ἵνα καὶ τοῦτο Θεῷ καρποφορήσῃ (Greg. Naz. Or. 24 In laudem Cypriani, 8. PG 35, 1177B:8–10); в слове «О себе самом и к говорившим, что св. Григорий желает Константинопольского престола»: ἵν' ὕβρις ὕβριν ἀμύνηται, καὶ στηλιτευθῆ ἰθανάτῳ δικαίῳ θάνατος ψυχῶν ἕδικος (Greg. Naz. Or. 36 De seipso et ad eos qui ipsum cathedram Constantinopolitanam affectare dicebant, 1. PG 36, 265C:2–3). С положительными коннотациями в слове «На память мучеников и против ариан»: ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰησοῦ ἢ Ἰεζάβελ, κατὰ τῶν προφητῶν τοῦ Κυρίου φωνῶσα, καὶ στηλιτεύει αὐτὴν ἡ θεόπνευστος ἱστορία (Greg. Naz. Or. 35 De martyribus et adv. Arianos, 4. PG 36, 260B:11–13).

²⁸ Бернадди вслед за Синко подразделяет рукописи 4-й и 5-й речей на 2 большие группы. Термин στηλιτευτικός присутствует в большинстве рукописных собраний обеих групп, в том числе в самых древних рукописях. См.: Bernardi 1983. P. 78–81.

дателью. Также это слово употребляет свт. Василий в тексте письма № 223 против Евстафия Севастийского (датируется 375 г., относится к подлинным письмам²⁹): ὥστε ... ἐνθυμείσθωσαν ... τὸ τοῦ Χριστοῦ δικαστήριον ... οἱ νῦν ἡμᾶς διαθρυλήσαντες ἐπὶ κακοδοξίᾳ, καὶ ταῖς στηλιτευτικαῖς ἐπιστολαῖς ἃς συνέγραψαν καθ' ἡμῶν πᾶσαν περικυτπήσαντες ἀκοήν³⁰ («пусть-ка ... вспомнят о судилище Христовом ... те, кто ныне представляет нас всюду зломыслящими и оглушают слух всякого позырящими письмами, написанными против нас»). Письмо свт. Василия, носящее характер апологии, вероятно, имело широкое хождение уже при его жизни, поэтому легко могло попасть в руки некоего издателя речей свт. Григория, который счел возможным использовать неологизм письма против Евстафия Севастийского в названии 4-й и 5-й речей.

Кроме того, предположение о нашем прилагательном как о неологизме свт. Василия можно было бы подкрепить тем, что подобные новообразования (на -τικός) от глаголов часто встречаются в его текстах. Так, например, в 42-м письме свт. Василий употребляет прилагательное ὑπομονητικός³¹, в «Толковании на пророка Исаию» — ταπεινωτικός и σκοπευτικός³², правда, в последнем случае авторство свт. Василия подвергается сомнению. Косвенным аргументом, подтверждающим эту гипотезу, могло бы служить также то, что Сократ Схоластик, приводя в своей «Истории»³³ большой фрагмент из 5-й речи свт. Григория³⁴, ссылается на нее как на речь против язычников, в то время как поздние комментаторы (в т. ч. Псевдо-Нонн) упоминают обличительные речи³⁵. Однако, по словам Бернарди, «текст Сократа содержит не-

²⁹ В бенедектинском издании письмо датируется 375 г.; Куртонн (Courtonne), издатель писем в Collection Budé, придерживается той же датировки.

³⁰ *Bas. M.* Ep. 223, 3:44–49 (éd. par Y. Courtonne. Vol. 3. Paris, 1966. TLG 2040/4).

³¹ *Bas. M.* Ep. 4, 2:42 (éd. par Y. Courtonne. Vol. 1. Paris, 1957. TLG 2040/4).

³² *Bas. M.* Enarr. in proph. Is. 1, 18:61; 4, 138:9 [Dub.] (ed. P. Trevisan. Torino, 1939. TLG 2040/9).

³³ *Socr. Schol. Hist. eccl.* 3, 23 (éd. par P. Maraval, P. Périchon. Paris, 2004–2007. TLG 2057/2).

³⁴ *Greg. Naz. Or.* 5, 23–24. PG 35, 692A:4–693B:7.

³⁵ Например, у Пс.-Нонна: *Schol. mythol.* 39, 3:1t–3t; καὶ ... αὐτῆ ἡ ἱστορία κείται ἐν τοῖς Στηλιτευτικοῖς... ἔστι δὲ αὐτῆ. *A* кроме того: *Nic. Heracl. Fragm. comm.* 16 or. *Greg. Naz.* 4:3 (ed. R. Constantinescu. Bucarest, 1977. TLG 3096/2); *Nic. Call.*

которые ошибки, но он представляет в основном общий текст с группой «BWVTX»³⁶, т. е. с собраниями рукописей, в которых содержится чтение *στηλιτευτικός*, поэтому Сократ мог сознательно опустить этот термин. Рассуждая об архетипе рукописной традиции, Бернарди утверждает, что во всех манускриптах есть некоторое число общих ошибок, большинство из которых представляют собой глоссы, включенные в основной текст: в основном это маргиналии с разъяснением непонятных мест и библейскими параллелями³⁷. Та группа рукописей, в которой встречается чтение *στηλιτευτικός*, как раз изобилует глоссами, включенными в текст. Но даже если предположить, что неологизм *στηλιτευτικός* представляет собой включенное в название издательское разъяснение на полях, основанное на тех местах речи свт. Григория, где он сам характеризует ее, используя формы глагола *στηλιτεύω*³⁸, то произойти это должно было не позже V в.³⁹, для которого TLG не предлагает ни одного примера с термином *στηλιτευτικός*, а в следующем веке это слово уже нуждается в комментарии Пс.-Нонна. Поэтому предположение о том, что *στηλιτευτικός* — разъяснение издателя (или даже данное им название), едва ли вероятно.

Если же представить, что неологизм принадлежит самому свт. Григорию⁴⁰, то картина, как кажется, получается более складной. Употребление глагола *στηλιτεύω* в значении «обличать», «посрамлять» и т. п. свт. Григорий мог перенять у Оригена, чьими работами восхищался, и свт. Афанасия Великого, чьи выступления, вероятно, слушал во время

Xanth. Hist. eccl. 9, 50. PG 146, 432A:1; *Nic. David. Laud. in Greg. theol.* 26:1 (éd. par J. J. Rizzo. Bruxelles, 1976 (Subsidia hagiographica 58). TLG 2705/2); *Greg. Gramm. Vita sancti Greg. theol.* 8:24 (ed. X. Lequeux. Turnhout: Brepols, 2001 (CCSG 44). TLG 3289/1); *Bas. Minimus. Comm. in or.* 38 Greg. Naz. 3, 47:5 (ed. Th. S. Schmidt. Turnhout: Brepols, 2001. TLG 9028/2), и др.

³⁶ *Bernardi 1983. P. 79.*

³⁷ Там же. P. 74–79.

³⁸ Ср. выше примеч. 21.

³⁹ В этот период речи свт. Григория имеют активное хождение: их переводят на латинский, коптский и армянский (в конце V в.) языки и дополняют комментариями. Об этом см.: <<http://nazianzos.fltr.ucl.ac.be/002PresentE.htm>> (UCL Oriental Institute: Centre for the Study of Gregory of Nazianzus).

⁴⁰ У свт. Григория тоже встречаются подобные новообразования, например, прилагательное *συντηρητικός* в речи *De Filio* (*Greg. Naz. Or.* 30, 20. PG 36, 129B:1).

своего обучения в Александрии⁴¹. Кроме того, известно⁴², что император Юлиан после написания речи «Мисопогон», которую свт. Григорий упоминает в 5-м слове⁴³, велел высечь ее слова на стеле и поставить в центре Антиохии в назидание местным жителям. Возможно, это обстоятельство могло спровоцировать свт. Григория написать своего рода «Анти-Мисопогон», высеченный не на камне, но в памяти людей.

В тексте 4-й и 5-й речей *στηλιτεύω* встречается 8 раз, причем дважды свт. Григорий использует его, говоря о назначении своей речи⁴⁴. Исходя из этого Леонардо Лугареси считает (причем без ссылки на Пс.-Нонна), что *λόγος στηλιτευτικός* можно соотносить с некоей разновидностью псогоса и пытается определить его отличительные особенности⁴⁵. Алоис Курманн⁴⁶ также полагает, что 4-я и 5-я речи не вполне соответствуют характеристикам инвективы, что сам свт. Григорий подчеркивает названием речей и фразой: *οὐ μὴδὲ ψόγον εὐρεῖν ἄξιον*⁴⁷.

Но все же едва ли возможно обосновать возникновение некоей новой разновидности жанра на материале двух речей, так как традиция написания подобных речей не утвердилась. Для свт. Григория слово *στηλιτευτικός*, безусловно, имеет принципиальную важность, но лучше трактовать его как красноречивый, насыщенный в историко-семантическом отношении синоним псогоса, выразительный неологизм, используемый скорее в декоративных целях, нежели с намерением создания нового жанра. Это яркое слово запомнил свт. Василий Великий,

⁴¹ *McGuckin 2001*. P. 21–22.

⁴² Об этом см.: *Gleason M. W. Festive Satire: Julian's Misopogon and the New Year at Antioch // The Journal of Roman Studies 76*. 1986. P. 106–119, особенно 106.

⁴³ *Greg. Naz. Or. 5*, 41. PG 35, 717B:3.

⁴⁴ А именно, *Greg. Naz. Or. 4*, 92. PG 35, 624B:1–5: *Τίς ἄν μοι δοίη τὴν Ἡροδότου καὶ Θουκυδίδου σχολήν τε καὶ γλῶσσαν, ἵνα καὶ τῷ μέλλοντι χρόνῳ παραδῶ τὴν τοῦ ἀνδρός πονηρίαν, καὶ στηλιτευθῆ τοῖς μετέπειτα τὰ τοῦ καιροῦ διηγήματα*; *Greg. Naz. Or. 6*, 42. PG 35, 720A:1, 4, 6–7: *Αὕτη σοι παρ' ἡμῶν στήλη... τὴν δὲ..., ἣν καὶ ὁ μέλλων ὑπολήψεται χρόνος, εἰ οἶδα, σέ τε καὶ τὰ σὰ στηλιτεύουσιν*, и далее.

⁴⁵ *Gregorio di Nazianzo. Contro Giuliano l'Apostata: Or. 4 / Ed. L. Lugaresi*. Firenze, 1993 (Biblioteca Patristica 23). P. 217–218.

⁴⁶ *Kurmann A. Gregor von Nazianz: Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar*. Basel, 1988. P. 20.

⁴⁷ *Greg. Naz. Or. 4*, 79. PG 35, 605B:8–9.

упомянутый в 5-й речи⁴⁸, и при случае употребил его в одном из писем 375 г., которое в таком случае следует считать *terminus ante quem* при датировке речей свт. Григория против императора Юлиана.

ЛИТЕРАТУРА

- Bernardi 1983* — *Grégoire de Nazianze. Discours 4–5. Contre Julien /* Introd., texte critique, traduct. et notes *J. Bernardi. Paris, 1983 (SC 309).*
- Kennedy G. A. Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times. Chapel Hill, 1980.*
- McGuckin 2001* — *McGuckin J. A. Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. Crestwood, N. Y., 2001.*

⁴⁸ *Greg. Naz. Or. 5, 39. PG 35, 716B:1.*

ОТДЕЛ V

ХРОНИКА И ОТЧЕТЫ

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ ЗА 2006/2007 УЧЕБНЫЙ ГОД: ОТЗЫВЫ НА КАНДИДАТСКИЕ ДИССЕРТАЦИИ

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ СОВЕТА МДАИС
ОТ 29 ДЕКАБРЯ 2006 ГОДА

Слушали:

Сообщение секретаря Ученого совета доцента протоиерея Павла Великанова о состоявшихся защитах кандидатских диссертаций и дипломных работ.

В отчетном периоде было проведено четыре защиты кандидатских и дипломных работ выпускников Академии и Семинарии. 25 сентября 2006 г. состоялась успешная защита магистерской диссертации прот. Николая Балашова. 31 октября прошла предпоследняя защита кандидатских диссертаций по старому образцу. Свои кандидатские и дипломные работы защищали выпускники как очного отделения Академии, так и заочного.

Защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия выпускники очного и заочного отделений Академии:

1. Бырлэдяну Геннадий, иерей (по кафедре Библистики на тему: «Труды М. Д. Муретова в области истолкования Священного Писания Нового Завета»);
2. Василий (Кулаков), игумен (по кафедре Богословия на тему: «Монашеский подвиг по учению святителя Игнатия Брянчанинова»);
3. Даниил (Бушуев), иеромонах (по кафедре Церковной истории на тему: «Антиохийская Православная Церковь в V–VII веках»);

4. Дроздов Евгений, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-эстетическая проблематика в трудах Института им. Н. П. Кондакова»);

5. Евтушик Сергей, диакон (по кафедре Церковной истории на тему: «Богослужбная реформа в Католической Церкви после II Ватиканского Собора»);

6. Колодезный Елевферий, протоиерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Бывший архиерейский дом (кремль) в Ростове Великом: история, архитектура, святыни»);

7. Сергей (Воронков), игумен (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Успенский собор Иосифо-Волоцкого монастыря»);

8. Сирин Александр, иерей (по кафедре Филологии на тему: «Агиографические труды свт. Гермогена, Патриарха Московского и всея Руси»);

9. Суворов Вадим, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Новейшие документы РПЦ и РКЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства»);

10. Твердохлебов Александр (по кафедре Богословия на тему: «Умное делание в духовном опыте русских подвижников XVIII–XX веков и Святоотеческая традиция»);

11. Щелоков Илья (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Богослужбно-певческие традиции Большого Московского Успенского собора»);

12. Яковлевич Александр (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «История, архитектура и иконопись монастыря Студеница»);

13. Ярема Ростислав, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «Государственно-церковные отношения и Львовский Собор 1946 года»).

Не защитили кандидатские диссертации:

1. Страхов Анатолий, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Нравственные задачи Церкви в трудах Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I»);

2. Штурбабин Сергей, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «История католицизма в Нижнем Поволжье»).

Статус дипломной был присвоен работе иеромонаха Макария (Лошкарева) (по кафедре Церковной истории на тему: «Католическая церковь в СССР (РФ после 1988 г.)»).

Защита кандидатской работы игумена Иоанна (Руденко) (по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-нравственные воззрения Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического») была признана успешной при условии изменения темы.

Защита кандидатской работы выпускника Академии Сектора заочного обучения Хотеева Александра решением комиссии была перенесена в связи с необходимостью внесения ряда изменений в представленный труд.

Успешно защитили дипломные работы выпускники Академии Сектора заочного отделения и экстерната:

1. Валяшкин Евгений, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Пастырь как совершитель богослужения»);

2. Игнатий (Пунин), епископ (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Дискуссия о воспитанности в России»);

3. Иноземцев Александр, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Обзор статей о богослужении по “Журналу Московской Патриархии” за период с 1974 по 1994 годы»);

4. Куксов Михаил, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Территориальный принцип церковного устройства. Канонические основания»);

5. Нил (Подобед), иеромонах (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Богоявленский Кутеинский мужской монастырь Витебской епархии (история, архитектура, святыни)»);

6. Растопчин Дионисий, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Жизнь и пастырское служение протоиерея Родиона Путятина (по рукописному наследию)»);

7. Усольцев Дмитрий, иерей (по кафедре Богословия на тему: «82-е правило Трульского Собора и его значение в иконографии»);

8. Трофим (Ячник), иеродиакон (по кафедре Богословия на тему: «Душепопечительство преподобного Амвросия Оптинского»).

Дипломную работу Семинарии защитили:

1. Сафонов Д. В., преподаватель МДАиС (по кафедре Церковной истории на тему: «Патриаршая Церковь и обновленческий раскол в 1922–1925 гг.»);

2. Пустовит Денис (по кафедре Филологии на тему: «Восточные послания папы Льва IX: перевод с латинского и комментарии»).

27 ноября 2006 г. дипломную работу защитил выпускник Семинарии 2005/2006 уч. г.:

Лобановский Максим (по кафедре Богословия на тему: «Критика католической сотериологии в сочинениях патриарха Сергия (Страгородского)»).

30 ноября 2006 г. кандидатские диссертации защитили выпускники Академии 2005/2006 уч. г.:

1. Войцешук Христофор, представитель Польской Православной Церкви (по кафедре Богословия на тему: «Тема бессмертия души в трактате свт. Григория Нисского “Диалог с сестрой Макриной” и диалоге Платона “Федон”»);

2. Романов Роман (по кафедре Богословия на тему: «Аскетические аспекты антропологии преподобного Максима Исповедника»).

Решением Диссертационного совета была отправлена на доработку кандидатская диссертация представителя Сербской Православной Церкви Максимовича Драгана (по кафедре Богословия на тему: «Святой Савва Сербский и становление богословия в Сербии с XIII по XV в.»).

Защитили дипломные работы выпускники экстерната Семинарии 2005/2006 уч. г.:

1. Кессель Григорий (по кафедре Филологии на тему: «“Послание” монаха Фомы: критическое издание сирийского текста, перевод, исторический комментарий»);

2. Черняев Илья (по кафедре Церковной истории на тему: «Отношение свт. Тихона, Патриарха Всероссийского, к советской власти с 1917 по 1925 г.»).

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ СОВЕТА МДАИС
ОТ 13 ИЮНЯ 2007 ГОДА

Слушали:

Сообщение секретаря Ученого совета доцента протоиерея Павла Великанова о заседаниях Ученого Совета, а также о защите кандидатских диссертаций и дипломных работ выпускниками Академии и защите дипломных работ выпускниками Семинарии.

27 января 2007 г. дипломную работу защитил выпускник Семинарии 2005/2006 уч. г.:

Варнава (Лосев), иером. (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Святой праведный Иоанн Кронштадтский как миссионер»).

Защита дипломных работ выпускников Семинарии 2006/2007 уч. г. состоялась 10 мая. Всего по Семинарии было защищено 32 дипломные работы.

Защитили дипломные работы выпускники очного отделения Семинарии, а также выпускники прошлых лет:

1. Аксютин Юрий, послушник (по кафедре Библистики на тему: «Архиепископ Агафангел (Соловьев) как библеист»);

2. Артемкин Дмитрий, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Учение прп. Феодора Студита о почитании икон»);
3. Беломоин Вадим, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Вопросы государственной регистрации православных религиозных организаций на современном этапе»);
4. Благов Дмитрий, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Путь спасения по творениям свт. Феофана Затворника: “Путь ко спасению”, “Начертание христианского нравоучения”, “Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться”»);
5. Боданов Михаил, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Имущественные права РПЦ в соответствии с ныне действующим правом РФ»);
6. Веприс Игорь, чтец (по кафедре Библистики на тему: «Основные принципы экзегетических концепций Александрийской и Антиохийской школ христианского богословия. Сравнительный анализ»);
7. Волковинский Святослав, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Жизненный путь и церковно-музыкальное наследие иеромонаха Троице-Сергиевой Лавры Нафанаила (Бочкало)»);
8. Дидорчук Роман, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «История Православия в Австралии и Новой Зеландии»);
9. Диц Томас (Фома), диакон (по кафедре Богословия на тему: «Евхаристическая экклезиология» прот. Николая Афанасьева: достоинства и недостатки»);
10. Дмитриев Юрий, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «Происхождение и развитие теории “Москва — третий Рим” в XV — первой половине XVI в.»);
11. Дружинин Александр, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Обзор источников права Русской Православной Церкви (1917–1990 гг.)»);
12. Ерышев Семен, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Православная миссия на Тайване. История, современность, перспективы»);
13. Забелин Алексей, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Особенности ведения диспута мусульманами в антихристианской полемике»);

14. Зайцев Виктор, диакон (по кафедре Филологии на тему: «Комментированный перевод экзегетических творений св. Ипполита Римского»);

15. Кечкин Иван, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Перевод первой и второй книги сочинения “Против донатиста Пармениана” (Adversus Parmenianum Donatistam) св. Опгата, епископа Милевийского»);

16. Кожевников Иван, чтец (по кафедре Библистики на тему: «Евангелие от Матфея в трудах Н. Н. Глубоковского»);

17. Коробейников Михаил, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Трактат “О православной вере” (“De fide orthodoxa”) свт. Григория Эльвирского (опыт перевода)»);

18. Кудрячов Леонид, чтец (по кафедре Филологии на тему: «J. Quasten, Patrology: перевод первых двух разделов IV тома, посвященного «золотому веку» латинской патристической письменности»);

19. Лазурченко Иван, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Антидокетическая полемика восточных и западных отцов и церковных писателей II–V вв. История, богословские основания и аргументация»);

20. Людоговский Федор (по кафедре Филологии на тему: «Лексико-синтаксическая специфика построения церковно-славянских акафистов»);

21. Мудрак Максим, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Христология свт. Григория Богослова по письмам к пресвитеру Клидолию»);

22. Мухин Дионисий, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «История Гефсиманского Черниговского скита при Свято-Троицкой Сергиевой лавре»);

23. Попов Дионисий, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Понятие греха в богословских воззрениях свт. Григория Нисского»);

24. Романов Юрий, диакон (по кафедре Богословия на тему: «Эстетические воззрения И. А. Ильина»);

25. Себелев Сергей, диакон (по кафедре Богословия на тему: «Прп. Симеон Новый Богослов об обожении человека»);

26. Семенов Алексей, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Взаимоотношения Церкви и государства в эпоху правления императора Александра I (1801–1825 гг.)»);

27. Смирнов Роман, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Страдания и смерть Иисуса Христа по песнопениям Страстной седмицы»);

28. Солодов Николай, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Богословие и естествознание в Западной церкви в XIII–XIV веках»);

29. Сурков Павел, диакон (по кафедре Филологии на тему: «Перевод с латинского языка трактата “О таинстве Воплощения Господня” (De incarnationis Dominicae sacramento) свт. Амвросия, еп. Медиоланского»);

30. Тарасов Иван, чтец (по кафедре Библистики на тему: «Евангельское учение о браке и девстве»);

31. Шебуренков Сергей, диакон (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Церковный композитор протоиерей Димитрий Васильевич Аллеманов. Жизненный путь и труды»);

32. Шестопалов Александр, чтец (по кафедре Библистики на тему: «Д. П. Боголепов как экзегет Четвероевангелия»).

Удостоены степени кандидата богословия выпускники Академии прошлых лет:

1. Бабичев Виталий, иерей (по кафедре Библистики на тему: «Сравнительный анализ Священного Писания Ветхого Завета и шумеро-аккадской литературы»);

2. Гедеон (Губка), игумен (по Церковно-практической кафедре на тему: «Подольные храмы Троице-Сергиевой Лавры (история, архитектура, святыни)»);

3. Зуевский Андрей, иерей (по кафедре Библистики на тему: «Экзегеза Нового Завета в творениях Дидима Слепца»);

4. Лопатко Димитрий, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Философская антропология С. Л. Франка»);

5. Родин Вадим, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-нравственные воззрения Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического»).

Защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия выпускники Академии по Сектору заочного обучения:

1. Майоров Дмитрий, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Естественнонаучная апологетика в школе как компонент христианского свидетельства»);

2. Моисеев Дмитрий, протоиерей (по кафедре Богословия на тему: «Оценка мистического опыта святых Римско-католической Церкви в русской религиозно-философской, духовно-аскетической и богословской литературе»);

3. Моничев Дмитрий, протоиерей (по кафедре Богословия на тему: «Аксиологическая оценка основных аспектов православно-христианского благочестия»);

4. Пасанаев Евгений (по кафедре Церковной истории на тему: «История христианского просвещения Марийского края в XX в.»);

5. Пивоваров Владимир, протоиерей (по кафедре Богословия на тему: «Концепция православной культуры в работах И. А. Ильина»);

6. Савва (Михеев), иеромонах (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Спасо-Яковлевский Дмитриев монастырь Ярославской епархии (история, архитектура, святыни)»);

7. Симонов Владимир, протоиерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Преображенский (Троицкий) храм с. Большие Вяземы. Опыт церковно-археологического исследования»);

8. Страхов Анатолий, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Нравственные задачи Церкви в трудах Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I»);

9. Штурбабин Сергей, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «История католицизма в Нижнем Поволжье»).

Не защитил диссертацию:

Симон (Морозов), иеромонах (по кафедре Церковной истории на тему: «Первый период патриаршества свт. Фотия в оценке Ф. М. Россейкина и Фр. Дворника (критический анализ)»).

23 мая 2007 г. дипломные работы защитили выпускники Сектора заочного обучения:

1. Бунтилов Михаил, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «Святейший Патриарх Московский и всея Руси Сергей и его церковно-каноническая деятельность»);

2. Ферапонт (Кашин), игумен (по кафедре Церковной истории на тему: «Иаково-Железоборовский монастырь: опыт церковно-археологического исследования (история, архитектура, святыни)»);

3. Мищенко Максим, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Этика постиндустриального общества в трудах Жана Бодриера»);

4. Сапсай Евгений, протоиерей (по кафедре Церковной истории на тему: «Проблема грузинской автокефалии в церковной и светской публицистике начала XX века»);

5. Стеняев Олег, протоиерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Реабилитация лиц, пострадавших от деятельности нетрадиционных религий»);

6. Студентов Артемий, протоиерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Детский нравственно-патриотический центр благочиния»).

Не защитил дипломную работу:

Сиротин Алексей, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Правосубъектность Церкви в системе российского права»).

Выпускники 3 курса Академии подали на предзащиту 19 кандидатских диссертаций, из которых 5 работ были допущены к июньской защите, большая часть работ была отправлена на доработку и защиту осенью. Несколько работ были признаны несоответствующими требованиям и нуждающимися в существенной переработке. Кафедра Церковно-практических дисциплин обнаружила плагиат в работе Бронислава Петровича, представителя Сербской Православной Церкви.

ОТДЕЛ V. ХРОНИКА И ОТЧЕТЫ

7 июня состоялось заседание Диссертационного совета, на котором были успешно защищены 4 работы:

1. Мумриков Олег, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Происхождение человека: библейско-святоотеческое учение и современные антропологические исследования»);

2. Митрович Миладин (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Литургическая традиция монастыря Хилендар»);

3. Максимович Драган (по кафедре Церковной истории на тему: «Святой Савва Сербский и становление богословия в Сербии с XIII по XV в.»);

4. Налапко Артемий, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «Образ свт. Филарета (Дроздова) в его эпистолярном наследии»).

Не защитился:

Тешич Александр (по кафедре Богословия на тему: «Анализ работы епископа Никодима Милаша “Правда Православия”»).

ПРОТОКОЛ МАГИСТЕРСКОГО ДИСПУТА ПО
ДИССЕРТАЦИИ ПРОТОИЕРЕЯ НИКОЛАЯ БАЛАШОВА,
ПРЕДСТАВЛЕННОЙ НА СОИСКАНИЕ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ
МАГИСТРА БОГОСЛОВИЯ НА ТЕМУ: «НА ПУТИ К
ЛИТУРГИЧЕСКОМУ ВОЗРОЖДЕНИЮ. ДИСКУССИИ
ПО ЛИТУРГИЧЕСКИМ ВОПРОСАМ НА ПОМЕСТНОМ
СОБОРЕ ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ 1917–
1918 ГОДОВ И ПРЕДСОБОРНЫЙ ПЕРИОД»

Под председательством ректора Московской духовной академии и семинарии, Председателя Учебного комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви, профессора Архиепископа Верейского ЕВГЕНИЯ присутствовали представители администрации Академии, заведующие кафедрами, три заслуженных профессора, пять профессоров, пять доцентов.

ОТЗЫВ официального оппонента профессора протоиерея Владислава ЦЫПИНА

Темой диссертации является обсуждение богослужебных вопросов на Поместном Соборе 1917–1918 г. Поскольку на своих пленарных заседаниях Поместный Собор принял лишь ряд частных решений, касающихся богослужения, но дискуссия по литургической тематике, состоявшаяся в Богослужебном отделе Собора, была чрезвычайно содержательной, внимание диссертанта главным образом и сосредоточено на ходе дискуссии, которая велась в этом отделе. В то же время богослужебные темы обсуждались в церковной печати в предсоборное время, главным образом начиная с 1905 г.; им уделено значительное место в «Отзывах епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе», напечатанных в 1906 г. Поэтому в диссертацию прот. Николая Балашова включен аналитический обзор предсоборной дискуссии по богослужебным вопросам. Круг богослужебных тем, которые обсуждались до Собора 1917–1918 г. и на самом Соборе, отразился в

названиях отдельных глав диссертации. Так, 2-я глава называется «Вопрос о богослужебном языке», 4-я — «Исправление богослужебных книг», 5-я — «Упорядочение богослужебного устава», 6-я — «Совершение Божественной Литургии»; 7-я — «Богослужения Треника»; 8-я — «Молитвенные тексты, смущающие совесть молящихся», 9-я — «Богослужебное творчество». Автор рецензируемой диссертации обстоятельно и вполне корректно воспроизводит основные идеи и предложения участников предсоборной и соборной дискуссии, не уклоняясь от выражения собственной позиции, но при этом и не впадая в дурную тенденциозность, не замалчивая и не искажая аргументы тех, кто придерживался точки зрения, не разделяемой диссертантом.

Таким образом, работа прот. Николая Балашова при изрядной полноте фактического материала отличается также взвешенностью оценок, научной объективностью.

Для написания рецензируемой монографии диссертанту потребовалось проделать большую исследовательскую работу архивного характера, поскольку основные материалы его труда — протоколы заседаний Богослужебного отдела Собора 1917–1918 гг. — не опубликованы, а также ознакомиться с массой книг, журнальных и газетных публикаций; в его труде учтены также отечественные и зарубежные исследования по избранной им теме, по меньшей мере по состоянию на конец 1990-х гг., — публикация монографии состоялась в 2001 г. Список использованных архивных материалов включает 81 наименование, а перечень литературных источников — 547 пронумерованных публикаций и еще несколько дополнительно приведенных изданий, которые были использованы автором для установления биографических сведений.

Идеи, выраженные в ходе предсоборной и соборной дискуссий, диссертант не без оснований считает сохранившими свою актуальность; он сопоставляет их с реальным состоянием богослужения в храмах Русской Православной Церкви в наше время, с теми мыслями, которые высказывались в ходе острой полемики по литургической тематике, имевшей место в 1990-е гг., главным образом по вопросу об уместности и целесообразности использования в богослужении современного русского языка вместо церковнославянского.

Жанр рецензии требует критических замечаний. У рецензента нет существенных возражений по содержанию диссертации с точки зрения научной корректности и полноты исследования темы. Можно только отметить, что элемент публицистичности, присущий этой работе и представляющий собой скорее достоинство, чем недостаток, если речь идет о книге, публикация которой рассчитана на относительно широкий круг церковных читателей, не привычен для диссертаций; а эта публицистичность выразилась и в хлесткости названий некоторых разделов, например, «Лучше мало, да хорошо, чем много — да безалаберно», или «Есть ли пятна на солнце».

Кроме того, автор рецензии, не считая позицию диссертанта ни легкой, ни лишенной оснований, в то же время придерживается иных взглядов по некоторым из обсуждаемых в рецензируемой диссертации вопросами. Что касается исторических оценок, то рецензенту связь между дореволюционным обновленчеством и обновленческим расколом, учиненным церковными авантюристами в 1922 г., при всей ее проблематичности, представляется все-таки более реальной, чем она представлена в диссертации. Кроме того, у рецензента более осторожное и более скептическое, чем у диссертанта, отношение как к целесообразности, так и, еще более, к реализуемости литургических реформ, включая и те, что связаны с языком богослужения, с переводом богослужебных текстов на русский язык или даже только с их глубокой модернизацией.

Но повторю сказанное выше: диссертант корректно и с необходимой полнотой излагает доводы тех участников предсоборной, соборной и послесоборной дискуссий, взгляды которых он не разделяет.

В целом представленная к защите работа, бесспорно, соответствует по своему научному уровню тем требованиям, которые предъявляются к магистерским диссертациям, и ее автор заслуживает присвоения ему степени магистра богословия.

ОТЗЫВ официального оппонента профессора А. М. ПЕНТКОВСКОГО

Диссертация протоиерея Николая Балашова посвящена изучению одного из наиболее интересных вопросов в истории Русской Право-

славной Церкви и наиболее важных для исторической литургики — вопроса, связанного с оценкой современной литургической практики и принципами ее упорядочивания и внесения изменений, т. е. с различными аспектами реформирования существующего богослужения, рассматривавшимися в начале XX столетия в предсоборный период и на заседаниях соборных структур. Материалы, собранные и проанализированные исследователем, хорошо известны тем, кто неравнодушно относится к современному богослужению, так как в основе рассматриваемой диссертации лежит книга, опубликованная еще в 2001 г.

Диссертация состоит из введения, основной части, состоящей из десяти глав различного объема и значимости, краткого заключения, за которым следуют список архивных источников и список опубликованных источников и использованной литературы.

Во введении (с. 2—11) определена задача исследования, которая состоит в том, чтобы «проанализировать и представить в доступной для использования форме материалы литургических дискуссий начала XX века». Автор справедливо полагает, что «внимательное изучение предреволюционного наследия нашей Церкви является неотъемлемым условием возрождения творческого отношения к дальнейшему развитию литургической культуры и практики», что во многом определяет и церковную актуальность предпринятого исследования. Хронологические рамки исследования ограничены 1905—1918 гг., а его источниковую базу составляют архивные материалы, многие из которых впервые введены в научный оборот, а также более 500 публикаций из церковной и светской печати рассматриваемого периода, связанные с различными сторонами литургической жизни Церкви в России в начале XX в. Здесь же изложена и краткая история научного изучения вопроса, большую часть которой составляют работы сотрудников Института русского языка им. В. И. Виноградова РАН А. Кравецкого и А. Плетневой, а также работы самого исследователя.

Краткая 1-я глава (с. 12—18) посвящена характеристике общего состояния литургической культуры в начале XX в. Вполне убедительно, на основании свидетельств современников, здесь представлена нерадостная картина литургической жизни Церкви в России в предреволюционный период, вызывавшая у многих чувство глубокого неудовольствия.

Во 2-й главе (с. 19–147) подробно рассмотрена дискуссия о богослужебном языке, развернувшаяся среди архиереев, на съездах и собраниях духовенства, в церковной печати, на Соборе. Этот вопрос привлекал наибольшее внимание всех участников дискуссий и был обусловлен определенной недоступностью богослужебных текстов на церковнославянском языке для молящихся. Однако автор убедительно показал, что вопрос о богослужебном языке не сводится только к филологической проблеме, но он неразрывно связан с вопросом «о языке Церкви в ее отношениях с окружающим миром» и обусловлен двумя принципиальными позициями, которые даже условно не определяются как «новаторская» и «консервативная». Примечательно, что в заключительной части второй главы вопрос о богослужебном языке рассмотрен и в отношении к сегодняшнему дню, так как актуальность этого вопроса не уменьшилась.

3-я глава (с. 148–157) во многом связана с предшествующей главой, так как в ней рассмотрена проблема вспомогательных или «пояснительных» переводов богослужебных текстов на русский язык, предназначенных для учебного, а не для богослужебного употребления. Эта «техническая», на первый взгляд, проблема во многом обусловлена сложностями перевода литургических текстов на русский язык. Следует обратить внимание, что исследователь не исключает возможности того, что некоторые из параллельных текстов со временем могут иметь и литургическое употребление.

Вопросам, связанным с исправлением богослужебных книг, посвящена 4-я глава (с. 158–230), в которой рассмотрены различные попытки и подходы, направленные на улучшение существующих богослужебных текстов. Здесь же подробно описана работа по подготовке исправленных текстов Триоди Постной и Триоди Цветной, а также Октоиха и Миней. В заключительной части этой главы автор рассматривает возможность продолжения дела исправления богослужебных книг, начатого в начале XX столетия.

В 5-й главе (с. 231–310) рассмотрено обсуждение проблем, связанных с упорядочением богослужения и вызванных необходимостью регламентировать богослужебную практику, во многом отклонявшуюся от рубрик Типикона, особенно в приходских церквях. Одним из основ-

ных вопросов была практика сокращений, а также вопрос о времени совершения богослужений суточного круга. В заключительной части этой главы исследователь обращает особое внимание на актуальность вопросов, связанных с возможностью изменения богослужебного устава в настоящее время. Отдельно исследователь останавливается на необходимости ясных указаний допустимой адаптации уставных норм, которые должны быть отражены в официально издаваемых ежегодных богослужебных указаниях.

Обсуждение некоторых вопросов, связанных с совершением Божественной Литургии, рассматривается в 6-й главе (с. 311–345). Рассматриваемый материал показывает, что еще в начале XX в. активно обсуждались вопросы о гласном чтении молитв, о тропаре третьего часа в анафорах святителей Иоанна Златоустого и Василия Великого, об известной вставке в анафоре святителя Василия Великого, а также вопросы иконостаса и вообще различных «преград», разделяющих мирян и священнослужителей. Эти же вопросы, по мнению исследователя, которые едва ли могут быть подвергнуты сомнению, не утратили своей актуальности и сегодня.

В 7-й главе (с. 346–361) рассматривается обсуждение различных вопросов церковной практики, связанных с совершением Таинств и обусловленных наличием в их чинопоследованиях, находящихся в Требниках, различных слоев — более ранних и более поздних, а также заимствований (как в случае «формулы отпущения» из чинопоследования исповеди). Примечательно, что и здесь, на основании рассмотренного материала дособорных и соборных обсуждений, исследователь формулирует и для себя, и для нас «вопросы для раздумий».

8-я глава (с. 362–367) посвящена рассмотрению отношения к таким богослужебным текстам, которые могут «смущать совесть молящихся». Не отрицая возможности и необходимости «осторожных поправок и мелких изъятий», прот. Николай Балашов справедливо отмечает, что «проверка текстов богослужебных книг со стороны их содержания, перевода, состояния текста может и должна осуществляться Высшей церковной властью».

В последней 9-й главе (с. 368–397) рассматривается обсуждение вопросов, связанных с возможностями и формами богослужебного

творчества, понимавшегося как гимнографическое и евхологическое. Здесь в качестве одного из примеров рассмотрена история создания службы Всем святым, в земле Российской просиявшим. Подчеркивая актуальность литургического творчества в настоящее время, исследователь тем не менее замечает, что «взлет творчества не может оказаться быстрым и повсеместным».

Краткое заключение (с. 398—401) имеет принципиальное значение, так как оно отражает отношение исследователя не только к предмету своего исследования, но и в целом к проблеме реформирования богослужения. Подводя итоги, протоиерей Николай Балашов подчеркивает, что необходимость различных преобразований в богослужебной жизни, осознававшаяся в начале XX в. многими иерархами, священниками и мирянами, не перестала быть актуальной и сегодня. Поэтому необходимо принять во внимание уже существующий опыт, «помня, что одной из важнейших задач богословия является критическое сопоставление церковной практики — в том числе, конечно, и литургической — с основоположными нормами Предания Церкви», что, в свою очередь, позволит «различать вечное и неизменное от преходящего и исторически обусловленного».

Краткий обзор магистерского сочинения прот. Николая Балашова показывает, что им проделана очень большая работа. Собран, изучен, систематизирован и систематически изложен уникальный материал, характеризующий не только литургическую традицию Русской Православной Церкви в начале XX в., но и отношение к ней со стороны иерархов, священнослужителей и мирян. Рассмотренный материал убедительно показывает, что главным критерием, определявшим отношение как к самому богослужению, так и к его возможному изменению (реформированию), было понимание совершаемого, то есть сознательное отношение к богослужению.

Однако не все выводы и предложения исследователя, находящиеся в тексте диссертации, могут быть приняты безоговорочно. Так, рассмотренный материал показывает, что не вполне справедливо мнение о «необходимости приближения богослужения к пониманию мирян» или же о «пересмотре существующего порядка (богослужения. — А. П.), являющегося одним из препятствий на пути литургического возрожде-

ния», которое находится в конце 6-й главы (с. 345). Собранные материалы убеждают в том, что «понимание» необходимо не только тем, кто стоит в храме перед иконостасом, то есть мирянам, но и тем, кто находится в алтаре, то есть священнослужителям. Примечательно, что именно священнослужители были наиболее активными участниками дискуссий, рассмотренных в диссертации.

К несовершенствам работы можно отнести и недостаточное освещение вклада представителей русской историко-литургической науки как в постановке вопросов, связанных с реформированием богослужения, так и в их обсуждении в начале XX в. Однако это не умаляет достоинств рассматриваемой работы, которая заслуживает самой высокой оценки, а ее автор — присвоения искомой степени.

ПРЕНИЯ

В ходе прений после зачитывания отзывов официальных оппонентов присутствовавшие задали вопросы. Засл. профессор Б. А. Нелюбов спросил соискателя о причинах защиты диссертации в стенах Московской духовной академии. Следующий вопрос был задан доцентом Р. М. Коном — почему в диссертации нет главы, посвященной сектантской тематике, а именно вопросу отлучения сектантов от Церкви, которому в том числе была посвящена работа Поместного Собора? При этом заслуженный профессор К. Е. Скурат предложил прежде всего «судить о том, что есть в работе, а не о том, чего в ней нет», что было с одобрением встречено собравшимися. Был также задан вопрос об упоминавшемся в докладе «критическом анализе святых отцов». В своем ответе прот. Николай обратил внимание на важность соборного мнения Церкви в вопросе современного понимания святых отцов.

Доцентом игуменом Андроником (Трубачевым) был задан вопрос о судьбе предложений, звучавших на Поместном Соборе, и об определении таких понятий, как «расцвет», «закат» и «возрождение» литургической жизни. С точки зрения соискателя, в современной церковной жизни еще не настало время для реализации многих предложений, обсуждавшихся на Соборе.

В дискуссии приняли участие и студенты Академии. Так, одним из студентов был задан вопрос — почему при переиздании Триоди во второй половине XX в. был избран не откорректированный на Поместном Соборе текст, а старый. В своем ответе соискатель отметил, что в современных условиях было бы целесообразным издать Триодь в исправленном варианте. Заслуженный профессор А. И. Осипов задал вопрос об истории чина погребения неправославных. Прот. Николай сообщил в своем ответе, что рассмотрение данного чина на Поместном Соборе было приостановлено, а затем возобновлено при митрополите Сергии (Страгородском), которым и было благословлено использование этого чина. В завершение дискуссии доцент В. Д. Юдин предложил соискателю прочитать спецкурс по теме диссертации для студентов исторического отделения Академии.

ОТЗЫВЫ РЕЦЕНЗЕНТОВ НА КАНДИДАТСКИЕ
ДИССЕРТАЦИИ ВЫПУСКНИКОВ АКАДЕМИИ (№ 1–10)¹

1.1. ОТЗЫВ доктора биологических наук, профессора кафедры биофизики МГУ А. С. СОБОЛЕВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2006/2007 уч. г. священника Олега МУМРИКОВА по кафедре Библистики на тему: «Происхождение человека: библейско-святоотеческое учение и современные антропологические исследования»

Будучи искренне признательным за честь выступить оппонентом в прославленной Московской духовной академии по работе на соискание степени кандидата богословия, я не дерзну выходить за пределы своей компетенции и ограничусь вопросами современной физико-химической биологии в той мере, в какой они затронуты в рецензируемой работе, и несколько шире — методологией современной экспериментальной физико-химической биологии.

¹ В номере помещены отзывы на некоторые работы выпускников Московской духовной академии. Избранные отзывы на дипломные работы выпускников Московской духовной семинарии 2006–2007 уч. г. будут опубликованы в следующем номере журнала (БВ 11).

Вопрос о происхождении современного человека постоянно привлекал внимание как богословов, так и представителей светских наук. Интерес к нему в среде православных богословов в России особенно возрос в последние полтора десятилетия. Например, на Рождественских чтениях ему ежегодно посвящают не менее 1,5–2 десятков докладов и, соответственно, публикаций. Как же обстоит дело в светских науках в последние десятилетия? Для ответа на этот вопрос можно привлечь сведения из «Web of Science» (наследницы «Citation Index», «Current Contents» и др.), включающей «Science Citation Index Expanded», «Social Sciences Citation Index», «Art and Humanities Citation Index», но без богословия: с 1986 г. по май 2007 г. в базе оказалось 396 статей с ключевыми словами «modern human origins» из 37 831 244 статей всей базы. Это составит в среднем около 19 статей в год, или 0,001% всех научных публикаций, реферируемых этой базой данных. Если принять, что 1/4 публикаций — биологические (по данным этой базы за последние 10 лет), то получится, что всего лишь 0,004% публикаций по наукам, так или иначе связанным с биологией (кроме медицины), посвящены данной теме. Эти цифры говорят о том, что к данному предмету интерес естественных наук — в противоположность православному богословию — сейчас выражен слабо. Этот краткий анализ подчеркивает актуальность рецензируемой диссертации именно в богословском контексте.

Отмечу, что работа свящ. О. Мумрикова предполагает использование как богословской методологии, так и методологий, используемых в современной физико-химической биологии, классической биологии, палеоантропологии, археологии и др. светских наук. Поскольку в задачи оппонента входит анализ работы в аспекте физико-химической биологии, то целесообразно кратко очертить особенности методологии этой группы эмпирических наук. Критерии отбрасывания или принятия той или иной теории в этих науках проще всего описать в терминах фальсификационизма. Приведу эти критерии по К. Попперу в формулировке И. Лакатоса. «Теория Т признается фальсифицированной, если и только если предложена другая теория Т' со следующими характеристиками: 1) Т' <...> предсказывает факты *новыe*, невероятные с точки зрения Т или даже запрещаемые ею; 2) <...> все непровергнутое содержа-

ние Т (в пределах ошибки наблюдения) присутствует в Т'; 3) какая-то часть добавочного содержания Т' подкреплена»² [экспериментально]. Критерий разграничения (демаркации) между эмпирическими науками (в т. ч. физико-химической биологией) и всеми другими — фальсифицируемость³, характерная для теорий эмпирических наук в отличие от остальных. В итоге у эмпирических наук «все законы или теории следует считать гипотетическими, или предположительными»⁴. Поскольку у этих наук «ни для какой теории не доказана и не может быть доказана ее истинность», то «для практических действий следует предпочесть лучше всего проверенную теорию», т. е. ту, «которая в свете нашего критического обсуждения пока что представляется наилучшей» [курсив К. Поппера]⁵. Наконец, по К. Попперу: «Истина выше человеческого авторитета [в эмпирических науках. — А. С.]»⁶.

Освежив в памяти эти критерии, обратимся к диссертационной работе.

Диссертация и автореферат написаны и оформлены в соответствии с «Положением о подготовке, оформлении и защите кандидатской диссертации в Московской духовной академии». Впечатляет объем работы (302 страницы вместе с 8 приложениями) и список источников (11 названий), цитированных святоотеческих творений (43 названия) и другой использованной литературы (226 названий).

Этот огромный аппарат позволил соискателю придти к новым важным результатам. Из них особенно хотелось бы отметить следующие.

Автор убедительно показал, что привлечение христианского телеологизма в качестве метафизической исследовательской парадигмы при обсуждении частного вопроса о сотворении человека не имеет под собой как богословских, так и антрополого-биологических оснований (с. 173).

² Лакатос И. Фальсификация и методология исследовательских программ. В кн.: Лакатос И. Методология исследовательских программ. М., 2003. С. 50.

³ Поппер К. Р. Предположения и опровержения. Рост научного знания. М., 2004. С. 73.

⁴ Поппер К. Р. Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002. С. 20.

⁵ Там же. С. 31.

⁶ Поппер К. Р. Предположения и опровержения. Рост научного знания. М., 2004. С. 57.

Соискатель допускает, что в абсолютном исчислении человеческий род может быть старше, чем это считалось раньше (с. 175).

Вместе с другими богословами автор приходит к выводу, что святоотеческое Предание и авторитет Православной Церкви вряд ли когда-либо определяли строго естественнонаучный смысл Бытия или других книг Священного Писания (с. 75).

Проведенный автором богословский анализ дал ему возможность согласиться с современным представлением об одновременном существовании людей современного типа и антропоидов, считавшихся ранее предшествующими формами. Хочется отметить как значимый результат констатацию «нефальсифицируемости» дарвиновских предположений о возникновении человека (с. 105).

К числу заслуг свящ. Олега Мумрикова стоит также отнести вполне угадываемое при чтении работы желание по возможности непредвзято рассматривать конкурирующие представления эмпирических наук по вопросам, затрагиваемым в диссертации.

В целом видится, что автору удалось внести свой вклад в православную апологетику, формирующую целостную христианскую картину мира.

Огромный материал и обилие высказанных мыслей, естественно, порождают желание их обсуждать, а иногда и поспорить с их автором.

1. И в заглавие, и в формулировку цели автор вынес анализ происхождения/появления человека. Автор критически рассматривает дарвиновский и последарвиновский эволюционные подходы к объяснению этого феномена. Казалось бы, стоит оставаться в рамках критикуемого подхода и проблемы. Однако автор далеко выходит за них, делая попытки развенчать эволюционные теории как видообразования, так и абиотического происхождения жизни, и даже космологические, видимо, полагая, что таким образом он усилит свою позицию. Однако результат, как оказывается, не всегда соответствует желаемому (о чем см. ниже).

2. Желательно строгое и точное употребление терминов и пояснение смысла новых терминов, вводимых в оборот. Яркий пример: в работе оппонент насчитал 34 различных термина и словосочетания с корнем «эволюц-», причем лишь часть из них пояснена. Целесообраз-

ность пояснений может следовать, например из следующих подгрупп терминов: а) материалистический эволюционизм, материалистическо-эволюционистская мировоззренческая парадигма, редукционистско-материалистическая эволюционная парадигма; б) молекулярная биохимическая эволюция, биохимическая эволюция, химическая эволюция. Чувствуется какое-то различие терминов внутри каждой подгруппы, но отсутствие пояснений не позволяет понять, в чем оно.

3. Сводка критических замечаний (пп. 1—13, с. 100—106) к теории Дарвина построена, в основном, либо а) на отсылках к «научным авторитетам» (пп. 1, 4, 13), б) либо на перечислении ошибочных выводов Дарвина и его первых последователей, которые потом были учтены (пп. 2, 3, 5, 6), в) либо ссылками на «нелогичность» каких-то дарвиновских утверждений (7, 11, 12). Исходя из кратко описанных выше критериев принятия/отвержения теорий в эмпирических науках, следует, что группы «а» и «б» не являются опровержением, а кажущаяся противоречивость каких-то частей теории не может служить ее опровержением в целом.

4. На с. 102—103 можно прочитать вывод: «Общезвестным является факт разрушительного, а не созидательного действия случайных мутаций (которые эволюционисты считают главным материалом для естественного отбора). При этом, даже если допустить ничтожную вероятность положительных изменений в геномном аппарате, усовершенствование только одной части организма скорее приведет к общей его дисгармонии и, следовательно, все равно окажется вредным». Следовательно, соискатель считает имеющими нулевую — если не отрицательную — ценность всех усилий всех ученых и селекционеров, получивших путем мутагенеза множество новых сортов и пород. Точнее сказать, как бы не бывшими (?!). Эта мысль автора требует пояснений.

5. В критике эволюционизма и сравнения его с креационизмом упущен важный момент: какая из этих теорий оказалась более работоспособной, или — в терминах К. Поппера (см. выше) — лучше проверенной? Что восходит к словам: *от плодов их познаете их*⁷. Так, эволюционизм оказался эффективным инструментом для открытия

⁷ Мф. 7, 16.

и познания многого из области молекулярной биологии. Например, бактерии и фаги были исходными объектами при выяснении роли и функции ДНК; основные результаты, полученные в опытах на них, впоследствии перенесли — конечно, с дополнительными проверками и уточнениями, нередко значительными, — на животных и человека. Особенно значим прорыв в фармакологии XX в.: реализована возможность испытывать и характеризовать потенциальные лекарства на животных с переносом результатов на человека (конечно, с дополнительными проверками). Ранее — принципиально не то. Например, в Средние века не возникало и мысли проверить новое лекарство на животных, а создание самих лекарств базировалось на алхимии, также, в частности, на каббале. К чему приводил подход, имевший эту метафизическую основу, ярко живописует И. В. Гете устами Фауста, говорившего о себе и своем отце-враче⁸. Кто согласится сейчас перейти на лекарства «доэволюционной» поры? Что может противопоставить креационистский подход?

6. Хотя у оппонента, как и у соискателя, весьма скептическое отношение к попыткам доказательства абиогенного происхождения

⁸ «Алхимии тех дней забытый столп,
Он заперся с верными в чулане
И с ними там перегонял из колб
Соединенья всевозможной дряни.
Там звали “лилиено” серебро,
“Львом” — золото, а смесь их — связью в браке.
Полученное на огне добро,
“Царицу”, мыли в холодильном баке.
В нем осаждался радужный налет.
Людей лечили этой амальгамой,
Не проверяя, вылечился ль тот,
Кто обращался к нашему бальзаму.
Едва ли кто при этом выживал.
Так мой отец своим мудреным зельем
Со мной средь этих гор и по ущельям
Самой чумы похлеще бушевал.
И каково мне слушать их хваленья,
Когда и я виной их умерщвления,
И сам отраву тысячам давал».

Цит. по: Гете И. В. Фауст / Пер. с нем. Б. Пастернака. М., 1969. С. 67–

жизни, но аргументы соискателя кажутся ему весьма слабыми. Причина, по мнению оппонента, кроется в использовании принципиально неверного метода — поиске еще не достигнутых результатов и попытке объяснить их отсутствие принципиальной невозможностью осуществить это человеку. Отсюда должно следовать, что получено указание на Божественное происхождение этого результата. Вот примеры из диссертации, говорящие, что такой подход опасен:

а) на с. 95 автор пишет: «Из 20 представленных в живых организмах аминокислот в искусственных условиях синтезируется лишь ограниченное количество». Но в настоящее время вне живого организма можно синтезировать любую аминокислоту, в т. ч. и в абиотических условиях⁹ и не в редуцирующей протоатмосфере¹⁰;

б) на той же странице: «В ходе экспериментов получается смесь так называемых L и D зеркальных изомеров аминокислот в примерном соотношении 50:50, тогда как в составе живых организмов встречаются исключительно L-изомеры». Сейчас уже имеются методы получения в абиотическом синтезе преимущественно L-стереоизомеров¹¹;

в) там же: «Вероятность возникновения простейшей биополимерной молекулы в результате случайных процессов является абсолютно нереальным событием». В цитированной выше работе Takano Y. et al.¹² получены биополимеры с молекулярной массой 3000 атомных единиц;

г) там же: «Астрофизик Ф. Хойл высказал известное мнение, что мысль о возникновении живого в результате случайных взаимодействий молекул “столь же нелепа и неправдоподобна, как утверждение, что ураган, пронесшийся над мусорной свалкой, может привести к сборке Боинга-747”». Эти вероятностные расчеты построены на предположении возникновения абсолютно случайных и равновероятных

⁹ Schlesinger G., Miller S. L. Prebiotic synthesis in atmospheres containing CH₄, CO, and CO₂ // Journal of Molecular Evolution. 1983. 19. P. 376–382.

¹⁰ Miyakawa S., Yamanashi H., Kobayashi K., Cleaves H. J., Miller S. L. Prebiotic synthesis from CO atmospheres: Implications for the origins of life // Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA 2002. 919. P. 14628–14631.

¹¹ Takano Y., Takahashi J. I., Kaneko T., Marumo K., Kobayashi K. Asymmetric synthesis of amino acid precursors in interstellar complex organics by circularly polarized light // Earth and Planetary Science Letters 2007. 254 (1). P. 106–114.

¹² Там же.

событий. Если же абиотический синтез происходит на какой-либо матрице¹³, то подобные расчеты становятся неверными.

Возвращаясь к оценке работы в целом, хочу специально отметить, что поставленные вопросы и замечания не затрагивают основного содержания работы, той ее главной части, которая посвящена решению поставленной автором цели.

По актуальности избранной темы, глубине проработки и анализа материала, степени обоснованности научных положений, выводов и рекомендаций, сформулированных в диссертации, их достоверности и новизне работа иерея Олега Мумрикова на тему: «Происхождение человека: библейско-святоотеческое учение и современные антропологические исследования» вполне соответствует требованиям, предъявляемым к диссертациям на соискание ученой степени кандидата богословия по предмету «Библейская археология», а ее автор вполне заслуживает присуждения искомой степени.

1.2. ОТЗЫВ профессора диакона Андрея КУРАЕВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2006/2007 уч. г. священника Олега МУМРИКОВА по кафедре Библистики на тему: «Происхождение человека: библейско-святоотеческое учение и современные антропологические исследования»

Работа свящ. Олега Мумрикова посвящена теме, которая, казалось бы, уже закрыта — вопросу о возможности достижения конкорданса между данными светского естествознания и библейского Откровения. Однако появление в Москве нескольких священников, не устоявших перед соблазном баптистско-креационистских брошюр, вновь выявило пастырскую необходимость в обращении к этой теме.

Диссертация состоит из двух глав, решительно отличающихся между собой по предмету и методологии исследования. Первая — это сопоставление святоотеческих трактовок антропогенеза между собой (но отнюдь не со светской наукой). Вторая — это работа с данными современной научной палеоантропологии.

¹³ Ricardo A., Carrigan M. A., Olcott A. N., Benner S. A. Borate Minerals Stabilize Ribose // Science. 2004. 303. P. 196.

Вторая тема явно находится вне пределов моей личной компетенции, и поэтому ко 2-й главе замечаний у меня не будет.

Но само разведение библейско-патристического дискурса и естественно-научного в данном случае я считаю верным. Все-таки задача богословия — выяснить смысл библейского текста как такового, а не редуцировать его до уровня невнятного учебника геологии. Свящ. Олег справедливо соглашается с прот. Василием Зеньковским в том, что сама система полного согласования «ложна в своем принципе, так как наука постоянно развивается, а священный текст остается все тем же» (с. 18).

1-я глава дает хорошее представление о святоотеческой экзегезе 1-й и 2-й глав Бытия. Хотя и жаль, что не все толкования нашли свое место в этой мозаике. Тут отсутствует Викторин Пиктавийский¹⁴, Амвросий Медиоланский¹⁵, а также «Опровержение всех ересей» Ипполита Римского.

Взгляды отцов изложены корректно. Верно выявлены и точки их согласия¹⁶, и точки их не-еретического разномыслия. Это можно считать доказанной научной новизной данной работы.

Но вот там, где автор говорит от себя, порой возникают проблемы согласования догматического и светского лексиконов. Речь идет о понимании термина «личность».

С. 25. «Каждая личность, как обладающая неповторимостью, должна иметь имя, определяющее то, что “ускользает” при бесконечном перечислении индивидуальных качеств данного человека, отличающих его от других людей». Имя вряд ли «определяет» понятийно неопределимое. Оно скорее лишь указывает на него. «Ипостась — подлежащее, которое обнаруживается собственным именем (τὸ δὲ ὑφεστὸς καὶ δηλούμενον ἰδίως ὑπὸ τοῦ ὀνόματος)»¹⁷.

На этой же 25-й странице можно было бы обойтись без цитаты епископа Каллиста Уэра. «Епископ Диоклейский Каллист строит этимоло-

¹⁴ *Victorin. Petavion. De fabrica mundi / Introd., texte crit., traduct., comm., index par M. Dulacq. SC 423. 1997. P. 136–149 (лат. текст, франц. пер.), 215–231 (комментарий).*

¹⁵ *Ambr. Med. Hexaemeron. PL 14, 123–274A.*

¹⁶ *Consensus patrum — см. с. 70, 80–81, 91–92.*

¹⁷ *Bas. M. Ep. 38, 3:5–6 (éd. par Y. Courtonne. Paris, 1957. TLG 2040/4).*

логию греческого слова ἀνθρῶπος от ἀν-αίρέω — “быть обращенным вверх”, имея в виду, по-видимому, слова святителя Григория Нисского». Дело в том, что эта «народная этимология» является столь общим местом у античных авторов, как языческих, так и христианских, что уже трудно установить ее авторство. Тут и Овидий¹⁸, и Лактанций¹⁹.

На 27-й странице выражение: «Человечество, объединяющее в своем сознании все объекты физического и умопостигаемого бытия, является ипостасным выражением тварной вселенной» напоминает казбалитического «Адама Кадмона». Неужели «сознание человечества» ипостасно? Неужели оно всеведуще, т. е. божественно?

С. 28. «Человек может “по образу” отображать в своей духовной структуре и жизни даже внутритроичную жизнь». Несмотря на то, что у отцов действительно есть такой тезис, вряд ли стоит его повторять сегодня. Современная психология выделяет во внутренней жизни человека отнюдь не три сферы (воля, разум, чувства), а больше. Кроме того, трехсоставность человека вряд ли всерьез годится для указания на несоставимую Троицу. А главное, все эти три части ипостасны, входят в единую ипостась человека и потому не могут помочь пониманию единства трех Ипостасей в Боге. Наконец, они качественно различны, чего нельзя сказать о Божественных Ипостасях.

С. 35. «В падшем состоянии человек уже не является личностью во всей полноте этого слова». Этот тезис логичен только в системе Григория Нисского, но нельзя забывать, что свт. Григорий изначально строил свою систему, идя от интуиции Троического единства. Он представление об ипостаси, уместное для триадологии, перенес в антропологию и по сути лишил себя дальнейшей возможности говорить об ипостасях людей без многочисленных оговорок. В этой системе люди не то ипостасны, не то иллюзорны. В одном абзаце диссертанта оказались объединены частная мысль отца и частная же мысль В. Лосского о различии личности и индивидуальности, но подана эта смесь была как безусловно церковное учение. Я-то с Лосским согласен, но все же не

¹⁸ См.: *Ovid. Metamorphoses* 1, 84–86 (ed. W. S. Anderson. Leipzig, 1982 (BSGRT). P. 4).

¹⁹ См.: *Lact. Div. instit.* 2, 1, 16. PL 6, 257AB.

стоит забывать, что этот свой тезис он взял скорее у «персоналистов» Э. Мунье и Г. Марсея, чем у отцов.

С. 37. Совсем уж необязательная путаница в хронологии: «Преподобный Максим Исповедник говорит... Святитель Иринея Лионский, живший двумя столетиями раньше...». Откуда эти «два столетия» между II веком и VII?

Но в общем для текста величиной в 92 страницы (именно столько занимает первая, собственно, богословская глава), количество спорных тезисов совсем невелико и относятся они к темам, периферийным для данной диссертации.

С точки же зрения основной дискуссионной линии диссертации я бы обратил внимание свящ. Олега на определенную узость очень значимой для него цитаты из свт. Василия Великого: «У меня одна цель — все обращать в назидание Церкви»²⁰ (с. 77). Так было в IV веке. Но сегодня тема антропогенеза становится не столько пастырской («назидание Церкви»), сколько миссионерской. В церковной истории всегда пастырские и миссионерские тексты и тезисы несколько различались. Полагаю, что в рамках этих допустимых разночтений находятся и наши разномыслия со свящ. Олегом по вопросу о том, как можно мышление светских людей примирять с церковным учением.

Я же считаю труд свящ. Олега Мумрикова вполне православной и зрелой научной работой, безусловно заслуживающей присвоения автору степени кандидата богословия.

Если работа будет готовиться к публикации (на что я надеюсь), рекомендовал бы дополнить ее более подробным анализом, в котором была бы показана вариативность святоотеческих трактовок библейских «дней творения».

2.1. ОТЗЫВ доцента протоиерея Леонида ГРИЛИХЕСА на диссертацию выпускника Московской духовной академии священника

²⁰ *Vas. M.* Hom. in hexaem. 7, 6:8–9 (éd. par S. Giet. SC 26 bis. P. 418. Paris, 1968. TLG 2040/1): Εἷς μοι σκοπὸς, πανταχόθεν ὀκνοδομεῖσθαι τὴν Ἐκκλησίαν. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев. СТСЛ, 1902. С. 115.

Андрея ЗУЕВСКОГО по кафедре Библистики на тему: «Новозаветная экзегеза в творениях Дидима Слепца»

Представленная работа, объемом 193 страницы, состоит из введения (гл. I), основной части (гл. II–V, объем 84 страницы), краткого заключения (гл. VI), подробной библиографии (гл. VII) и приложения, в котором впервые дается перевод всего корпуса аутентичных текстов, содержащих новозаветную экзегезу Дидима Слепца (гл. VIII, объем 70 страниц).

Перед диссертантом ставилось несколько задач, касающихся новозаветной экзегезы Дидима. Дать исчерпывающее обозрение современного состояния и оценки дошедших до нас источников. Освоить, т. е. перевести на русский язык весь корпус новозаветных толкований Дидима. Проанализировать новозаветные толкования Дидима, а именно: попытаться определить герменевтические методы и приемы Дидима; проанализировать особую, использовавшуюся Дидимом экзегетическую терминологию; определить место Дидима в истории толкования книг Нового Завета, рассмотреть комментарий Дидима в контексте экзегетической традиции IV в.; выявить, в какой степени Дидим зависит от толкований Оригена и свт. Афанасия Великого, а также проследить его влияние на последующих экзегетов.

Приятно отметить, что священник Андрей Зуевский сумел осветить все эти вопросы на самом современном уровне, с удовлетворительной полнотой и на хорошем научном языке. Что касается первой части работы, то здесь заслуживает особого внимания гл. III, содержащий подробный учет всего экзегетического материала, расположенного по порядку книг новозаветного канона.

Наиболее оригинальной частью работы являются главы «Метод Дидима» и «Терминология» (здесь дается словарь основных экзегетических терминов александрийцев, с учетом особенностей употребления их у Дидима), а также гл. V, где приводятся примеры разбора отдельных, отобранных автором и представляющихся наиболее интересными, мест экзегетического наследия Дидима.

Особой похвалы заслуживает перевод с греческого новозаветного корпуса толкований Дидима, выполненный на хорошем, современном и

внятном русском языке, что дает впервые познакомиться русскоязычному читателю с этими текстами.

Предлагаемая оценка — «отлично».

2.2. ОТЗЫВ преподавателя игумена ДИОНИСИЯ (Шленова) на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии священника Андрея ЗУЕВСКОГО по кафедре Библистики на тему: «Новозаветная экзегеза в творениях Дидима Слепца»

Кандидатская диссертация священника Андрея Зуевского посвящена анализу новозаветной экзегезы известного александрийского богослова Дидима Слепца. Важность работы для русской библейской науки состоит в том, что впервые описан Дидим как экзегет на основании новых, ранее не переводившихся экзегетических фрагментов.

Диссертация состоит из нескольких частей: общей вводной части (введение и историография, гл. I—II), основной части (гл. III—VI), библиографии (гл. VII) и приложения, состоящего из переводов с древнегреческого трех новозаветных толкований (гл. VIII). Общий объем диссертации 194 страницы.

В начале исследования автор кратко формулирует свою основную цель — «определить место Дидима в истории толкования книг Нового Завета»; одной из важнейших задач оказывается проведение сравнительного анализа «новозаветных комментариев ... в контексте экзегетической традиции IV в.» (с. 3, 4).

В работе диссертант достаточно быстро и основательно переходит к раскрытию основной темы. Он реконструирует канон Священного Писания по Дидиму, перечисляет и анализирует круг новозаветных экзегетических трудов и цитаций Дидима. В разделе «терминология» автор составил маленький экзегетический перечень терминов — своеобразный «миниэкзегетический» словарь.

В целом можно отметить, что работа написана грамотным отточенным языком, построена по продуманному плану. Для написания работы автор основательно изучил ряд научных трудов на разных европейских языках.

Вместе с тем можно сделать и ряд критических замечаний к работе.

1. Замечания, касающиеся содержания и структуры работы.

В гл. «Толкования на отдельные книги Нового Завета» автор проводит недостаточно ясную дифференциацию между книгами Нового Завета, на которые был оставлен специальный комментарий, и новозаветными цитациями. Автор описывает каждый конкретный случай, однако нужны и итоговые суммирующие данные (ср. с. 38 и др., вывод на с. 46 недостаточен).

Быть может, некоторым недостатком или непроявленной перспективой работы остается неполная соотнесенность мест, толкуемых Дидимом, с экзегетической традицией. Так, автор бегло упоминает о толковании Хлеба «с неба» (с. 55). Данная экзегеза, очень важная в связи с современной полемикой о Евхаристическом пресуществлении-преложении, имеет огромный святоотеческий контекст, в свете которого можно было бы понять и своеобразие мысли Дидима. Достаточно вспомнить аналогичные рассуждения Оригена из трактата «О молитве», который именовал буквальное толкование прошения «хлеб наш насущный даждь» «лжеучением», а под «хлебом» понимал Господа нашего Иисуса Христа²¹, и пр. Здесь же автор пишет о том, что данное толкование аллегорическое, а сам Дидим пишет об «анагогии». Читатель при этом попадает в тупик недопонимания разницы между этими двумя методами.

Также в центральной гл. V автор ограничивается разбором трех наиболее хорошо сохранившихся экзегетических сочинений Дидима, которые приведены и в русском переводе. Представляется важным, чтобы в поле зрения автора оказались и другие отдельные цитации Дидимом новозаветных мест, выходящих за пределы данных сочинений.

Автор должен был бы высказать свое собственное отношение к диалогу о слепоте между Дидимом и прп. Антонием²², а не только сослаться на мнение Лейтона (с. 7). Остается непрояственным: диалог о слепоте всего лишь литературный прием или реальный факт?

2. Недочеты в библиографии, цитировании и пр.

Помимо списков сочинений Дидима (их нужно было бы снабдить

²¹ См.: *Orig. De oratione* 27, 2:21–23 (hrsg. v. P. Koetschau. Bd. 2. Leipzig, 1899. GCS 3. S. 364 ff.).

²² См., например: *Soz. Hist. eccl.* 3, 15, 5:1–6 (hrsg. v. J. Bidez, G. C. Hansen. Berlin, 1960. GCS 50. S. 126).

латинскими и греческими названиями), должно было бы указать и то, на каких языках эти сочинения сохранились.

В списке сочинений автор не выделяет отдельно несохранившиеся сочинения.

Автор пишет о сомнении ряда современных исследователей (не называя их по имени) в назначении Дидима главой Александрийского огласительного училища по указанию свт. Афанасия Александрийского, а затем приводит в пример тайные планы Руфина реабилитировать Дидима через подчеркивание его связи со свт. Афанасием, как будто Руфин — один из исследователей (с. 8).

Автор не всегда ссылается на источник (на с. 7 нет ссылки на Руфина, на с. 29 — на блж. Иеронима). Ссылка на Палладия на с. 6 должна была бы быть более точной (вместо Laus. 4 — Laus. 4, 3:1–9) и т. д. При ссылке на творения прпп. Варсануфия и Иоанна надо указывать номер вопроса, а не только номер страницы по русскому изданию (с. 12)²³.

Несколько поражает характер цитирования — автор не оставил страничных примечаний, а все ссылки интегрировал в основной текст. Данный подход помимо своей «неудобности» явился в данном случае недостаточным «экономным», так как система сокращений (например, ссылка на фамилию и на год, как в современном БВ, или другая система цитирования) оказалась упраздненной.

3. Стилистические и смысловые недочеты.

«Тем самым Дидим отвергает реальность пребывания по существу сатаны в людях, считая их аллегорическими» (с. 20) — «их» или «его»?

Выражение «процесс канонизации» может пониматься двусмысленно (с. 24). Автор использует слово в непривычном для него значении «введения в канон».

Несмотря на ряд не очень существенных замечаний, легко устранимых при желании автора, кандидатская работа свящ. Андрея Зуевского может быть оценена самым высоким образом.

²³ С учетом разницы нумерации в русском переводе и современном критическом издании «Вопросоответов» в серии SC необходимо было бы проставлять двойную нумерацию. Соответствия указаны в таблице, опубликованной в: ИАБ. 4. С. 230–232.

3.1. ОТЗЫВ проф. А. Т. КАЗАРЯНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Христофора ВОЙЦЕШУКА по кафедре Богословия на тему: «Бессмертие души в трактате свт. Григория Нисского “Диалог с сестрой Макариной” и диалоге Платона “Федон”»

Представленный на соискание ученой степени кандидата богословия труд выпускника МДА Войцешука Христофора в качестве своей основной задачи ставит сравнительный анализ учений о душе Платона и свт. Григория Нисского и состоит из введения, в котором обосновывается актуальность темы диссертации (с. 3–9), части I с двумя главами, в которых обсуждается учение Платона о душе в связи с концепцией «мира идей» (с. 10–47), части II с тремя главами, в которых рассматриваются общие вопросы богословия свт. Григория Нисского, его учение о человеке и душе (с. 48–165), и заключения с выводами (с. 166–168).

К достоинствам диссертации следует отнести то, что она посвящена важной и интересной теме, написана с использованием большого количества источников на иностранных языках, важнейшие тексты приводятся как на русском языке, так и на языке оригинала; круг вопросов, затрагиваемых в диссертации, охватывает сложные проблемы античной философии и христианского богословия; учение свт. Григория Нисского о душе предваряется обсуждением проблем богопознания, триадологии и христианской антропологии, которые исследуются в связи с различными ересями и отклонениями от православного вероучения. В целом автор справился с поставленной задачей — показать основные различия в понимании души у Платона и свт. Григория Нисского.

Вместе с тем, на наш взгляд, работа не лишена недостатков. Во введении неточно определен предмет исследования, который оказывается много шире заявленного в названии диссертации; автор пишет: «Задачей настоящей работы является, прежде всего, попытка представить в сжатой форме творчество св. Григория, еп. Нисского, в его отношении к вопросам философии Платона» (с. 8).

В части I, в изложении Платона, автор допускает ряд неточностей и ошибок: 1) на с. 11 он противопоставляет друг другу «два вида, два уровня бытия», но у Платона «бытие» (или «истинно сущее») одно — «идея»; 2) на с. 12 сначала говорится, что «космология Платона не

дуалистичная», а ниже приводится цитата из работы В. В. Зеньковского, что из анализов Платона «вытекает резкий дуализм идеального и реального», остается непроясненным важный вопрос, кем был Платон, монистом или дуалистом; 3) в изложении диалога Платона «Теэтет» не обсуждается основной термин всей аргументации — понятие «мнения» (с. 15–16); 4) на с. 28 противопоставляются «познание» и «припоминание»: «Душа становится не столько познающей, сколько припоминавшей и открывавшей в себе свою вечную и бессмертную сущность (так в тексте. — А. К.)»; 5) на с. 33 утверждается, что «бессмертие души зиждется не столько на познании, сколько на вере», и приводится цитата из «Федона» — но, во-первых, это экспозиция диалога, за которой следуют знаменитые доказательства бессмертия души; во-вторых, Платон, для философии которого религия и священные таинства имели огромное значение, под «верой» подразумевал совсем иное, нежели христианство, для Платона вера — это мнение без обоснования; 6) на с. 34 ошибочно утверждается, что «религиозные представления о путешествии души в загробный мир своим основанием имеют природу...»; 7) на с. 36 относительно «Души мира» (в тексте — «Души вселенной») говорится, что «бессмертие души, таким образом, основывается здесь на непрерывности природного движения вселенной, как и на ее вечности» — но у Платона сама душа является источником движения, движет себя и иное (для сравнения: на с. 47 справедливо, со ссылками на Платона, говорится: «Душа движет сама себя»); 8) на с. 39–47 рассмотрение темы души пошло ложным путем по причине попыток отождествления «души», «идеи» и «идеи жизни»; обсуждая вопрос о «бессмертии души после телесной смерти», автор пишет: «Единственным выходом из такой ситуации может быть только отождествление души с идеей» (с. 40). Это ошибка, Платон не отождествляет душу с идеей (вполне естественно было бы в данном месте рассмотреть подробно проблему посмертной участи души в философии Платона в связи с его учением о воздаянии, но этого в работе нет, на с. 32 об этом говорится лишь мимоходом); 9) необходимое общее замечание ко всему изложению Платона в диссертации — использование автором терминов «сущее» и «сущность» как равнозначных, что постоянно вносит путаницу в текст (например: с. 26, 42 и др.).

В части II: 1) на с. 57 абзац, начиная со слов: «В связи с учением Ария...» — до конца страницы, написан так сумбурно, что понять из этого изложения можно немного; аналогичный случай — на с. 59—60 до абзаца: «С другой стороны...», а также абзац на с. 67, начиная со слов: «Бог, таким образом, с одной стороны, безусловно, заперделен, с другой, безусловно причащен»; то же на с. 98: «Вообще идея чело- века...»; а также с. 131; 2) трудно понять слова на с. 66: «Для св. Григория Нисского мир, несмотря на quasi-платоновское “освобождение” души от тела и всего материального, имеет огромное значение в познании Бога»; 3) на с. 70 утверждается, вопреки сказанному в первой части о значении любви в диалоге «Пир», следующее: «Только любовь является полнейшим выражением истинного созерцания, которое без любви превращается в чистейший платоновский интеллектуализм». Проблема заключается в различном понимании любви у Платона и в христианстве. Если представить ее кратко, то любовь для Платона — это путь восхождения к идеям божественного ума, в христианстве же любовь, в первую очередь, это любовь Бога к человеку, Его нисхождение к человеку «нашего ради спасения»; с этой проблемой связана и другая, касающаяся вопроса о непостижимости природы Бога; по мнению автора, у свт. Григория в познании Бога на первый план выступает любовь, а у Платона этого нет; на наш взгляд, непостижимость природы Бога для свт. Григория Нисского связана с Откровением, что делает возможным существование не только апофатического богословия, но и катафатического, в то время как для Платона философское умозрение остается единственным источником знаний о боге (sic!); слова Платона: «Бог превыше бытия и небытия», — свидетельствуют о возможности познания идей божественного ума и непостижимости природы бога (sic!); 4) ряд догматических ошибок, неуместных терминов и неточных утверждений содержится в разделе I.3 («Учение о Святой Троице»), в особенности на с. 72, где утверждается: «Бог Отец, как сущность сама в себе, Ding an Sich, является причиной действия, Сын — энергийной эманацией сущности Отца, а Святой Дух только осуществлением этого процесса. Здесь на лицо выступает единство Бога, однако единство не сущностное, а энергийное, — даже единство не единство действий, выражающее единство сущности, а единство, отображающее единый

процесс, приводящий к осуществлению воли Отца» (сохранены орфография и синтаксис автора). По поводу процитированного текста возникает вопрос, понимает ли сам автор, что он хотел сказать в этом абзаце, объясняя учение о Святой Троице конструкциями, заимствованными у Плотина и Канта, противопоставляя восходящие к одному греческому слову термины «энергия» и «действие», и, наконец, самое главное в этом тексте — ошибочным толкованием отношений между Ипостасями; 5) на с. 80 в понимании Ипостаси, в отношении Ипостаси к сущности автор допускает неточные выражения: «Лицо Святой Троицы — это гипостазированная сущность, “ἐνούσιος”, которая все-таки не отождествляется с сущностью, как и сущность не сводится к одному Лицу, хотя полностью заключается в ипостаси»; 6) спорных, сомнительных, неточных и ошибочных выражений более чем достаточно и в других главах и подглавах (Бог и творение; «Природный» образ Божий в человеке; Первобытное состояние человека и др.). Например: «Слово Божие не стоит на первом месте у святителя, а является лишь составной частью его системы, для которой самое главное, это начальный тезис и метод его подтверждения» (с. 104). Справедливости ради отметим, что автор неоднократно сам же опровергает это ошибочное положение, например, он пишет: «Когда речь идет об очень проблематичных вопросах, св. Григорий прибегает за помощью к авторитету Священного Писания» (с. 134); 7) учение свт. Григория об апокатаста-сизе изложено бегло (с. 160–162).

Несомненно, диссертация нуждается в большой и тщательной редакторской правке. Но эти недостатки, которые не могли не отразиться на общем содержании работы и обсуждении специальных вопросов, связанных с богословской и философской терминологией, извинительны, поскольку для автора русский язык не является родным.

Несмотря на указанные недостатки, полагаю, что диссертация выпускника МДА Войцешука Христофора заслуживает положительной оценки с присуждением ученой степени кандидата богословия.

3.2. ОТЗЫВ преподавателя С. А. ЕЛИСЕЕВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Христофора ВОЙЦЕШУКА по кафедре Богословия на тему: «Бессмер-

тие души в трактате свт. Григория Нисского “Диалог с сестрой Макриной” и диалоге Платона “Федон”»

Изучение наследия святых отцов Церкви имеет непреходящее значение для православного богословия. Многие из них обращались к учениям древних философов, заимствуя или наоборот критикуя их отдельные положения. Святитель Григорий Нисский занимает в этом ряду особое место. В молодости переживший «философские искушения», став церковным иерархом, он многое сделал для защиты православия.

Этот опыт святых отцов необходимо исследовать для того, чтобы лучше понимать Священное Предание Церкви. Он также дает богатый материал для православной апологетики, столь необходимый в наше время, когда Церковь вынуждена давать ответы на многие злободневные вопросы, возникающие в современном мире, теряющем свои христианские корни.

В этой связи тема представленной диссертационной работы является весьма актуальной. В отзыве рецензент высказывает свое мнение относительно того, насколько обоснованы те выводы, к которым автор диссертации приходит в результате своего исследования, какова их научная новизна и значимость для богословской науки.

В предложенной диссертации, в разделе «Введение», автор пишет, что «задачей настоящей работы является, прежде всего, попытка представить в сжатой форме творчество св. Григория, еп. Нисского, в его отношении к вопросам философии Платона ... причем не только в вопросе о душе» (с. 8).

Первое, что обращает на себя внимание, так это несоответствие темы диссертации той задаче, которую ставит перед собой автор. Как увидим позднее, вместо того, чтобы исследовать учение о бессмертии души в диалоге Платона «Федон» и в сочинении свт. Григория Нисского «О душе и воскресении» (*Dialogus de anima et resurrectione*), которое почему-то в теме диссертации названо «Диалогом с сестрой Макриной», автор будет «в сжатой форме» (на 168 страницах!) пересказывать философию Платона и богословие свт. Григория Нисского.

Впрочем, к главному недостатку введения, как впрочем и всей диссертации, следует отнести следующее обстоятельство. Кандидатская диссертация является научной работой и, следовательно, должна соот-

ветствовать своему жанру, однако в работе даже нет обзора литературы по выбранной теме. Автор должен был выяснить, каково современное состояние исследований диалога Платона «Федон» и сочинения свт. Григория Нисского «О душе и воскресении» как на Западе, так и в Польше и в России. Разумеется, что подобного рода работа предполагает, что автор владеет основными европейскими языками. Судя по «Библиографии» и по тексту диссертации, это не является для диссертанта непреодолимым препятствием.

В работе также отсутствует обзор и анализ дореволюционной русской богословской литературы, посвященной свт. Григорию Нисскому. Даже фундаментальные труды Виктора Несмелова²⁴ и митрополита Макария (Оксиюка)²⁵ хоть и присутствуют в разделе «Библиография», но, за исключением немногих цитаций, не нашли своего достойного места в представленной работе. Вообще нужно сказать, что диссертация написана так, как будто прежде по данному вопросу вообще никто ничего не написал.

Уже исходя из самой темы диссертационной работы автору следовало сравнить два диалога — «Федон» Платона и «О душе и воскресении» свт. Григория Нисского. Влияние «Федона» на сочинение свт. Григория более чем очевидно, как бы автор диссертации ни пытался обойти этот вопрос. Впрочем, он его даже не ставит. На взгляд рецензента, диссертанту необходимо было обратить свое внимание также на сочинение «Житие св. Макрины» (*De vita Macrinae*), где святитель Григорий снова обращается к платоновскому «Федону», и, конечно же, на диалог Платона «Пир» с его беседой между жрицей Диотимой и Сократом. Сопоставляя сочинения Платона и свт. Григория Нисского, автор должен был исследовать характер заимствований, сделанных святителем Григорием из «Федона»: что именно он заимствует, а что нет и, главное, почему.

Краткий обзор некоторых недостатков рецензируемой диссертации.

Диссертация состоит из двух частей: «Первая часть посвящена изложению философии Платона в контексте его учения о бессмертии души.

²⁴ Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887.

²⁵ Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914.

Во второй же части излагаются взгляды св. Григория Нисского» (с. 8). Таким образом, первую часть работы автор посвящает Платону (краткий очерк философии Платона на с. 10—48). Она состоит из двух глав. Это не самые удачные главы в диссертации. Мы не будем подробно останавливаться на них. Приведем лишь одну из характеристик, данных автором философии Платона: «Диалектика и идеи и вещи, предмета и его смысла, причем самый верхний ее уровень и изощренность — так можно охарактеризовать философию Платона вообще» (с. 12).

Еще несколько кратких замечаний. Автор охотно цитирует как Платона, так и свт. Григория Нисского по-гречески, и это можно только приветствовать. Но очень часто, особенно в случае с Платоном, он не дает русского перевода древнегреческих слов и целых выражений, а это, на наш взгляд, в научной работе просто необходимо хотя бы для того, чтобы выяснить, насколько правильно сам автор диссертации понимает используемый им древнегреческий текст.

Цитируя сочинения древнегреческого философа на языке оригинала, автор тем не менее не приводит ни одной ссылки на издание, которое он для этого использовал. В разделе «Библиография» имеется ссылка только на сочинения Платона, изданные московским издательством «Мысль».

Удивляет то обстоятельство, что, излагая на страницах диссертации учение Платона о бессмертии души, учение об идеях и т. д., автор совершенно ничего не говорит о том, как понимали взгляды Платона непосредственные продолжатели платонической традиции, особенно неоплатоники. Можно с уверенностью предположить, что именно у неоплатоников автор нашел бы много интересного для исследования творений свт. Григория Нисского. Вместо этого он предпочитает ссылаться на другие авторитеты, а именно на «Историю античной эстетики» А. Ф. Лосева. Приведем небольшую цитату Лосева, взятую нами из рецензируемой работы. «Античная философия и античный “идеализм” всегда исходят из объективного бытия, даже, как мы хорошо знаем, из специфического объективного бытия, — из живого тела; и перед мощью этого исходного регулятива всей античной философии меркнут всякие малейшие проявления дуализма, субъективизма и трансцендентального идеализма» (с. 10). Далее идут рассуждения о диалекти-

ке, борьбе и единстве противоположностей и об объективном бытии. Оставляя за автором право на личную точку зрения, хотелось бы тем не менее рекомендовать ему быть более осмотрительным и не забывать, в какое время и при какой господствующей идеологии жил и работал уважаемый А. Ф. Лосев.

Начиная со второй главы (с. 27—47) автор стал активно цитировать и пересказывать своими словами диалоги Платона. Сильно увлекаться этим не стоило. Сочинения Платона давно изданы, и каждый может их с легкостью взять и прочесть, что намного интереснее, нежели чтение не всегда удачно подобранных отрывков. По мнению рецензента, в диссертации следовало больше внимания уделять не пересказу давно уже известных текстов, а исследовательской работе, например, обозначить трудные вопросы, возникающие при сопоставлении платонического понимания человека, души и ее бессмертия с догматами христианской веры. По неизвестной причине автор этого не сделал, а ограничился довольно странным резюме к диалогу «Федон»: «Мифологические мотивы, являющиеся основанием для главных рассуждений в диалоге, дополняются физико-метафизическими соображениями по поводу сущности души. Вследствие этого получается отнюдь не такая уж последняя картина философских упражнений Платона. В целом же диалог Федон — это очень изысканное художественно-философское произведение искусства» (с. 47).

Часть вторая посвящена святителю Григорию Нисскому (с. 48, 165). Она начинается двумя разделами под названием «Учение св. Григория Нисского» (с. 48—54) и «Фон эпохи» (с. 54—58). Эти два раздела, надо полагать, мыслились автором диссертации как своего рода введение в богословие свт. Григория Нисского. Автор пишет, что для того, чтобы «определить метод и главные принципы изложения св. Григорием своих взглядов на бессмертие души, необходимо рассмотреть его учение вообще... Не рассмотрев целого, части не будут поддаваться анализу» (с. 48). Но «учение вообще» свт. Григория автор здесь не рассматривает (этому посвящены последующие главы). Вместо этого он предпочитает делиться с читателем личными впечатлениями от богословия святого отца или ограничивается более чем странным рассуждением об апокатастасисе и философском таланте свт. Григория. Так,

на с. 48—49 автор диссертации пишет: «Св. Григорий не является ни платоником, ни аристотеликом, ни даже стоиком, если кто-то хотел бы его именно так определить. Его учение вполне христианское, несмотря даже на присутствие “ἀποκατάστασις”^а, которое разные ученые относят к незаконным действиям еретиков, намеренно искажившим чистое учение святителя. Это учение присутствует в творениях Григория и, пожалуй, не является каким-то искажением его мысли, потому что оно слишком “гармонично” укладывается в его богословскую систему. Ἀποκατάστασις, если уже выступает, то является следствием заложенных в начале каждого диалектического рассуждения гипотез, которые, следуя диалектическому искусству, приводят его к немножко странным, однако очень изысканным утверждениям. Конечно, не будем здесь оправдывать Нисского святого, так как оправдан он авторитетом Церкви, единогласно признавшей за ним название “Отца Отцов”. С другой стороны, неуместно говорить об его оправдании, потому что никто его не осудил, вменяя ему какие-то еретические учения, когда Оригена, тоже утверждавшего восстановление всего, даже Лукавого, в первобытное, чистое состояние, V Вселенский Собор анафематствовал. Аргументом, объясняющим его, все-таки, большую известность, спустя четыреста лет после его смерти, учитывая странное учение о восстановлении всего творения, мог быть факт, что его личность, так как долгое время жил в тени своего великого брата, св. Василия Великого, была немножко неопределенна. Обращая большое внимание на Василия, и видя в нем столп и утверждение Православия, современники Григория хотели видеть в нем такого же вождя, которым Григорий, к сожалению, не был. Может быть, оставаясь и после смерти Василия в его тени, никто не обращал большого внимания на его учение? Все эти предположения, однако, остаются беспочвенными. Достаточно посмотреть на его жизнь. Синод Антиохийский (379 г.) именно его, Нисского епископа, назначил наблюдателем ортодоксии в приходах Аравии, а II Вселенский Собор в Константинополе (381 г.) его творения, вместе с сочинениями Диодора Тарсийского, Петра Александрийского и др., провозгласил образцом правильности христианской веры».

По поводу этой цитаты из диссертации Христофора Войцешука следует сделать несколько принципиальных замечаний.

То, что свт. Григорий Нисский не был осужден V Вселенским Собором, как, например, Ориген, еще не свидетельствует о том, что, приняв учение об апокатастасисе, свт. Григорий не заблуждался. По данному вопросу существует достаточно обширная литература, но автору диссертации она, по всей видимости, не знакома.

Автор пишет, что сочинения Диодора Тарсийского на II Вселенском Соборе были провозглашены «образцом правильности христианской веры». Во-первых, автор не приводит ни одной ссылки на тексты II Вселенского Собора, которые подтверждали бы его утверждение, а во-вторых, ему следовало бы упомянуть и о том, что, начиная со свт. Кирилла Александрийского, Диодора Тарсийского стали считать одним из предтеч несторианства.

Ссылаясь на постановления Вселенских Соборов, автор диссертации либо вовсе не дает ссылок на те источники, откуда он заимствует информацию, либо делает это весьма своеобразно: «Не будем здесь оправдывать Нисского святого, так как оправдан он авторитетом Церкви, единогласно признавшей за ним название “Отца Отцов”». И внизу сноски 123: «VII Вселенский Собор» (с. 49). Нет ни названия источника, ни места и года издания, не указан и номер страницы.

Порой автор диссертации ссылается на авторитет, как он сам пишет, «некоторых ученых» (с. 48), «разных ученых» (с. 48), просто «многих» (с. 58) или «всех ученых, особенно на Западе» (с. 6) и т. д., но не приводит ссылок на конкретные работы этих исследователей. Впрочем, есть основания полагать, что автор не только невнимательно относится к ссылкам на источники в своей диссертации, но и просто забыл проверить свою работу перед ее подачей на защиту. Так, на с. 50 читаем: «Некоторые ученые предполагают, что Григорий, если уже находятся в его сочинениях не только намеки, но и прямое учение об апокатастасисе, то это касается только частных, не предназначенных для общего пользования, сочинений. В тех трудах, которые были предназначены для общественно-церковного пользования, таких учений не было. Надо посмотреть, где это находится» (сноска 125, с. 50). Здесь комментарии излишни. Работа нуждается в редактировании, тем более что ее автор иностранец и русский язык для него не является родным. Рецензент не стал приводить примеры грубых стилистических и грамматических ошибок.

В разделе «Фон эпохи» (с. 54–58) диссертант говорит об Оригене и свт. Григории Нисском как об «ученике» и «мастере» (с. 49 и 54). Вернее было бы перевести как «ученик» и «учитель».

Здесь же находим интересную интерпретацию понятия «золотой век святоотеческой письменности»: «Эпоха после-никейская, в которой жил св. Григорий Нисский, была очень трудной и изобилующей неожиданными случаями. Изгоняя практически всех православных епископов, еретики не минули и Нисского святителя. Но именно из-за того, что было так трудно, эта эпоха многими называется “золотым веком святоотеческой письменности”» (с. 58).

Таким образом, эти два раздела, «Учение св. Григория Нисского» и «Фон эпохи», вряд ли можно признать удачными.

В разделе «Учение о Богопознании» (с. 59–70) автор пишет: «Когда Платон, говоря о божественном мире идей, что только он является предметом истинного знания (*ἀληθῆ ἐπιστήμη*), призывал к очищению себя от дебелисти плоти, чтобы постигнуть этот высший мир, св. Григорий, в противовес его учению, говорит, что человек именно не зная Бога, постигает Его в наивысшей мере. «*Ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν*», — говорит он, следовательно, цель добродетельной жизни состоит в постижении Бога, однако суть этого постижения не в ведении Бога, а в полном Его незнании» (с. 63). Более чем смелое утверждение. Автор совершенно забывает о неоплатоническом опыте постижения Единого в опыте экстаза. Увлекаясь «апофатическим богословием», автор диссертации не делает очень важного замечания, что несмотря на то, что сущность Бога остается для нас совершенно сокрытой, тем не менее Он являет Себя нам в Своих энергиях. Не стоит забывать и о том, что Св. Писание есть также слово Бога о Самом Себе. Если бы автор диссертации об этом помнил, то у него, возможно, не было бы, например, таких странных выводов: «О добродетели же дознаем мы от Апостола, что у нея один предел совершенства — не иметь самого предела (*τὸ μὴ ἔχειν αὐτῇ ὄρον*)».²⁶ Получается парадокс — предел для добродете-

²⁶ Greg. Nyss. De vita Mosis 1, 5:8 (éd. par J. Daniélou. Paris, 1968. TLG 2017/42). См.: Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя / Пер. с древнегреч. под ред. А. С. Десницкого. М., 1999. С. 11.

ли — это не иметь предела. Следовательно, цель, «точка направления» всякой добродетели остается неизвестной, неопределенной.

Если человек не знает цели своего нравственного пути, то даже если он живет согласно с принципами Священного Писания, он не может знать, куда идти. Духовная жизнь человека — это «чистейшее противоречие» (с. 63–64).

Странное рассуждение. Если человек не знает, куда идти, то он слеп и, по слову Писания, «упадет в яму»²⁷. Неужели диссертанту неизвестна цель христианской жизни? Сам автор чуть позже пишет: «Человек, если приложит к делу Богопознания собственные усилия, то знает куда идти, чего держаться и как идти» (с. 67).

На с. 69 читаем: «Григорий, конечно, был знаком с произведениями Оригена, как и, наверно, читал Плотина, однако, он не является компилятором разных, и языческих, и христианских текстов». Далее, уделив лишь одно (!) предложение учению Плотина и Оригена о Богопознании, автор делает следующее сравнение взглядов Платона и свт. Григория Нисского: «Для Платона путь к высшему миру осуществлялся только через очищение и умственное устремление к идеям, как и через полное отречение от чувственного мира. Для святителя все это имеет большое значение, однако, это только средства, ведущие к опытному познанию Истины, Которая является превышающей все Любовь» (с. 70). Автору следовало бы более подробно обосновывать свою точку зрения, ибо этого требует жанр научной работы. Впрочем, рецензенту с сожалением приходится констатировать, что диссертанту порой не хватает последовательности в изложении материала. Очень много недосказанного, нет четких формулировок. Не всегда понятно, соглашается ли сам автор со взглядами цитируемого им лица или нет.

Учение о человеке (с. 87–88). «Некоторые ученые говорят, что феномен человека требует апофатизма назад, как и особого богословия вниз, нежели вверх²⁸» (с. 88).

Неточно приведена мысль В. Н. Лосского. У Лосского речь идет о тайне тварного мира и о творении «из ничего»: «Чтобы допустить

²⁷ Мф. 15, 14.

²⁸ Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 70.

вне Бога и рядом с Ним что-то другое и от Него отличное, какой-то совершенно новый сюжет, также необходим “бросок” нашей веры. От нас требуется своеобразный “апофатизм вспять”, который привел бы к откровенной истине о творении “из ничего”, *ex nihilo*.

«Природный» образ Божий человека (с. 93–99). Раздел, посвященный учению святителя Григория Нисского об «образе Божиим» в человеке, безусловно, является одним из важнейших. Диссертант, пытаясь следовать за мыслью святого отца, приходит к выводу, что «образ Божий» заключается в «количественно-сущностной полноте человеческой природы» (с. 98) или в уме (с. 98) и т. д. Иногда автор диссертации признается, что испытывает определенные трудности с пониманием текстов свт. Григория, и тогда он пишет, что «ход мысли свт. Григория представляется немножко запутанным» (с. 97): или, «вникая в суть речи св. отца, видим очень много недоразумений, недосказанных слов и противоречий» (с. 102) и т. д.

У святителя Григория Нисского, как и у многих других святых отцов, можно встретить разные определения понятия «образ Божий». По этому вопросу существует прекрасный раздел В. Н. Лосского в «Очерках мистического богословия Восточной Церкви». Приведем лишь небольшой отрывок: «Множественность и разнообразие этих определений (т. е. «образа Божия». — С. Е.) показывают, что мысль святых отцов избегает ограничивать то, что в человеке сообразно Богу, какой-либо одной частью его существа...

Образ Божий в человеке, поскольку он — образ совершенный, постольку он, по святому Григорию Нисскому, и образ непознаваемый, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен также обладать и Его непознаваемостью».

Размышляя о «подобии Божиим» в человеке, автор диссертации пишет: «...Для св. отца подобие Божие это тоже данность, потому что человек в моменте творения получил совершенную природу, выше которой уже ничего не приобретет. Ведь воскресение это восстановление в первобытное состояние, следовательно, ничего больше, как возврат к тому, что было в начале. Образ и подобие Божие в человеке отождествляются, не оставляя места для его личного совершенствования» (с. 98). Обо всем этом автор говорит мимоходом и как будто даже не

замечает, что такого рода утверждения, а именно, что «конец» творения не превосходит «начало» творения, вряд ли приемлемо для православного богословия и имеет очевидные оригенистские корни. Диссертанту следовало бы выяснить, действительно ли свт. Григорий Нисский разделял оригенистские взгляды, или же он придерживался иной точки зрения, а также, как рассматривали вопрос об образе и подобии Божиим в человеке современники святого отца, например, свт. Василий Великий и свт. Григорий Богослов. Об их учении о человеке и бессмертии души автор диссертации вообще ничего не написал. Как в случае с Платоном, так и в случае со свт. Григорием в диссертации совершенно отсутствует описание того идейного контекста, в котором жили и творили Платон и свт. Григорий Нисский.

«Анастасийный» аспект бессмертия души (с. 143–155). «Тело именуется святителем “колесницей” души, и ее “кораблем”, что указывает на теснейшее их единение» (с. 145). В примечании 375 автор сопоставляет две цитаты из диалога «О душе и воскресении» и находит в рассуждениях свт. Григория «противоречия»: «Что постигает душу, когда ее колесница распадается на много частей?»²⁹ В диалоге говорится и что-то противное сему: «...Оставив Платонову колесницу и впряженную в нее пару молодых коней»³⁰. Свт. Григорий заимствует этот образ у Платона, а потом, устами св. Макрины, приводит аргументы из Св. Писания. Эти образы в диалоге «О душе и воскресении» не противопоставляются друг другу, поэтому противоречие оказывается мнимым.

В данном разделе имеется более чем спорная характеристика Оригена и свт. Григория Нисского как мыслителей. В частности, читатель узнает, что «учение александрийца и еп. Нисского сходны в диалектической методологии», но «предпосылки у них разные». Ориген «на первом плане ставил ... рассудок», а свт. Григорий, «хотя поднимает те же самые вопросы, но подходит к ним очень осторожно, критерием своих рассуждений ставя Откровение». Далее автор пишет, что «главным показателем его (т. е. свт. Григория. — С. Е.) практически полной независимости от Оригена» является то, что св. отец «профессионально» разрабатывал на «основании философских данных» волнующие его

²⁹ *Greg. Nys. Dialogus de anima et resurrectione.* PG 46, 45B:6–7.

³⁰ *Ibid.* PG 46, 49C:8–10.

эпоху вопросы, тогда как Ориген решал скорее «любопытные» задачи. Возможно, автор хотел сказать, что Ориген рассуждал на богословские темы из-за простого любопытства? Но не будет ли это тогда упрощением проблемы?

На с. 152 в примечании 387 есть ссылка на сочинение Порфирия «Отправные положения к умопостигаемому» без указания места и года издания. В «Библиографии» эта книга также отсутствует. Думаю, что ссылку на Порфирия автор нашел в одной из статей В. В. Петрова.

«Восстановительный» аспект бессмертия души (с. 155–165). В данном разделе имеются следующие выражения: «“пиромичное” восприятие мира» (с. 156), «“пиромичное” сотворение Богом всего, что в мире существует» (с. 160). Рецензент задается вопросом, оправдано ли использование гностически-окрашенной терминологии для характеристики учения свт. Григория Нисского? Впрочем, автор диссертации использует, в том числе, и фрейдистскую лексику. В частности, он определяет свт. Григория «как христианина, который, не отказываясь от христианских догматов, одновременно сублимирует платонизм» (с. 121).

Подводя итоги проделанной работы, автор представленной диссертации делает вывод, что свт. Григорий — «ни платоник, ни аристотелик, ни неоплатоник, ни стоик, а преимущественно диалектик» (с. 164). «Идеи Платона присутствуют в его системе, но они не играют главной роли» (с. 164). Он «пользуется платоновскими терминами» и «подходит к философии Платона слишком близко» (с. 166). «Его учение характеризуется ясностью и утонченностью мысли, но в силу того страдает излишним механизмом» (с. 164), а его «Истина слишком логична» (с. 164). «Друг мой, — обращается автор диссертации, видимо, к своим читателям от лица одного из героев романа Ф. М. Достоевского «Бесы», — настоящая правда всегда не правдоподобна, знаете ли вы это? Чтобы сделать правду правдоподобнее, нужно непременно подмешать к ней жи». Свт. Григорий, следовательно, стремится к логичности Истины, чем к истинности Истины» (с. 164–165).

И тут же, через пару страниц, читаем совсем иную характеристику богословского наследия свт. Григория Нисского: «Творческое наследие св. Григория является образцом для подражания, особенно в области ис-

пользования им философской методологии. “Обуздывая” философию, святитель не забывал о своей главной цели, то есть о разъяснении верующим людям догматов Церкви и о передаче им своего личного опыта встречи с Богом. И, несмотря на некоторые “механические натяжки”, сделанные им в силу слишком большого увлечения диалектикой, оно представляет собою высококлассное научное исследование главных вопросов христианства» (с. 167–168).

В заключение рецензент считает необходимым рекомендовать Хриstoffору Войцешуку основательно доработать свою кандидатскую диссертацию и учесть сделанные в данном отзыве замечания.

4.1. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ПАНТЕЛЕИМОНА (Бердникова) на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Сектора заочного обучения Дмитрия МАЙОРОВА по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Естественно-научная апологетика как компонент христианского свидетельства в школе»

Работа Майорова Дмитрия посвящена миссионерскому служению в общеобразовательных учреждениях посредством введения элементов естественно-научной апологетики в школьные предметы. Собственно, этому посвящена скорее тема диссертации, так как в большей части работы (более 2/3) дается освещение естественно-научной апологетики как таковой.

Диссертация представляет собой труд объемом 192 страницы компьютерного текста и состоит из введения, 3-х глав и заключения.

В достаточно просторном введении (18 с.) автор обосновывает актуальность избранной темы, рассматривая естественно-научную апологетику в рамках школьной программы как альтернативу курсов «Основы православной культуры», учитывая сильное противодействие введению этого предмета в учебные заведения на уровне Министерства образования РФ. Здесь же обозначены цель, задачи, методология исследования, представлен краткий обзор литературы.

В первых двух главах делается попытка — на наш взгляд, вполне удачная — всестороннего освещения естественно-научной апологетики в богословском, историческом, гносеологическом планах. Здесь же ав-

тор рассматривает зависимость ее характера и содержания от конфессиональной принадлежности апологетов. Подробно раскрыта в работе проблема взаимоотношения науки и религии, начиная с истоков современного естествознания до наших дней.

3-я глава посвящена собственно теме диссертации — практическому применению естественно-научной апологетики в учебных учреждениях. Здесь представлены программы апологетических курсов, являющиеся результатом опыта преподавания автора в различных учебных заведениях г. Тюмени, а именно: в Православной гимназии, в Православном Духовном училище, в Тюменском нефтегазовом университете и в Тюменском юридическом институте. В первой части этого раздела Майоров Дмитрий рассматривает полемику между двумя ветвями естественно-научной апологетики — креационизмом и эволюционизмом.

Библиография включает 270 наименований, в том числе на английском языке.

Общее впечатление от работы — это добротное научное исследование, свидетельствующее о большом трудолюбии и широкой богословской и научной эрудиции соискателя.

Нечасто среди выпускников Академии можно встретить специалиста-естественника, поэтому бросается в глаза скрупулезность и педантичность исследования, автор даже к изучению Священного Писания подходит строго методологически, вычисляя процентное соотношение цитируемых текстов. Каждому параграфу сопутствуют четкие и обоснованные выводы. Автором проработана масса различной апологетической научной и богословской литературы (270 источников). По всему видно, что его сочинение — результат многолетнего труда на ниве христианского просвещения и апологетики. В 3-й части диссертации представлены ценные авторские разработки — учебно-методические комплексы курсов «Апологетика», «Концепции современного естествознания», «Наука и религия», апробированных им в учебных заведениях Тюмени и получившие там авторитетное признание. Диссертация написана хорошим литературным языком. Орфографических и стилистических ошибок в работе немного.

Замечания к диссертации.

Прежде всего — это обилие громоздких цитат, которые набраны мелким шрифтом, что увеличивает объем диссертации в полтора, а то и в два раза и значительно затрудняет ее восприятие. Нередко теряется главная нить, понимание того, что же хочет исследовать соискатель, видимо поэтому он очень часто в конце того или иного параграфа сообщает читателю, что предстоит рассмотреть в следующих разделах.

Не всегда диссертант последователен и объективен в своих суждениях, а именно — при освещении полемики между креационистами и эволюционистами. Часто он подыгрывает распространенной тенденции критического отношения к креационной теории, но не приводит ни одного аргумента в пользу теории эволюционной, таким образом делая эту критику огульной и беспочвенной, в чем креационисты обвиняют своих оппонентов. В то же время он очень положительно на с. 18 оценивает работу профессора Колябина, «верующего специалиста по естественно-научной апологетике», «Верую познаем», в которой по сути кратко изложены основные положения достаточно крайнего креационизма, с которым автор не желает консолидироваться. Сам он выступает как представитель «умеренной позиции о происхождении мира» протонерея Василия Зеньковского, который принадлежит к эволюционистам (см. с. 156 и 162), хотя из структуры разработанных им курсов четко прослеживается креационистская позиция автора.

Трудно судить о всех работах, в которых автор находит «серьезную критику», как он выражается, креационной теории. Однако насколько эта критика серьезна, можно увидеть из приведенной автором цитаты на с. 154: «Сторонники “научного креационизма”, — замечает Л. Гильи, — отрицают многие важнейшие положения современной науки — о вечности Вселенной, об эволюции мира, о длительном процессе становления человека и пр. Но на этих постулатах по сути построена вся наука!» Спрашивается: какая наука? Может быть, не сама наука, а ее атеистически идеологизированное крыло? Тот же критик выше опровергает сам себя, указывая, что одним из критериев, которым должно удовлетворять научное исследование, является опора на наблюдение и экспериментальная проверка. Когда и кто наблюдал или провел эксперименты, свидетельствующие о вечности Вселенной, эволюции мира и длительном

процессе становления человека? И это не единственный пример, когда соискатель оставляет без комментариев подобную «серьезную» критику креационизма или высказывания так называемых православных эволюционистов, противоречащие не только христианскому мировоззрению, но и научным фактам³¹. Насколько целесообразно приводить в защиту эволюции высказывания богословов начала прошлого века или даже в середине XX в. в СССР, когда нередко, благодаря фальсификациям, дарвинизму было обеспечено господствующее положение в науке, но не в начале XX в., когда не было серьезных аргументов и достоверных фактов в пользу микроэволюции, однако в силу разных причин еще сохраняется инерция дарвинизма, по сути превратившегося в идеологию, и тогда как скелеты предшественников человека покинули насиженные места в Британском музее, они еще прочно удерживают свои позиции в учебной и околонучной литературе.

На с. 151 приводится высказывание другого критика, который обвиняет священника Тимофея Алферова в том, что, говоря о деградации звезд и опровергая при этом их эволюцию, таким образом злонамеренно подменяет понятие «эволюция» и в подтверждение приводит словарное определение: «Эволюция — это непрерывное постепенное количественное изменение». Однако не везде словарное значение тождественно общепринятому. В научном мире под эволюцией понимается не просто изменение, но именно прогрессивное развитие — от простых и низших форм к более сложным, высшим.

Замечание частного характера: не совсем понятна цель приведения всех цитат со словом «сотворил», а именно, в какой связи эти тексты стоят с естественным богопознанием, ведь Священное Писание — это сверхъестественное, Божественное Откровение.

На с. 67 главную причину недостаточности естественного Богословия для достижения истинного богопознания автор усматривает в помрачении познавательных способностей человека после грехопадения. Здесь, во-первых, можно говорить еще и об искажении самого творения и утраты им прежней гармонии. А прежде всего — возможно ли

³¹ См.: с. 155–157, также см. работы прот. Стефана Лешевского и епископа Василия (Родзянко), очень спорные с точки зрения христианского богословия, особенно последняя.

истинное богопознание силами только человеческого разума без Божественного Откровения?

На с. 116 автор расшифровывает понятие «полигенизм» как жизнь человечества от стада человекообразных существ. Но если точнее — это происхождение разных рас человечества от различных приматов в разных частях Земли независимо друг от друга.

На с. 156 приводится цитата из «Журнала Московской Патриархии» 60–70-х годов XX в. относительно цифры 5508 — что эти цифры не существуют в Библии и они не декретированы Вселенскими и Поместными Соборами. Однако эту цифру не так уж трудно получить, если внимательно рассмотреть библейскую хронологию. На сегодняшний день есть издания, где представлены сравнительные хронологии по Септуагинте и Масоретскому тексту (и текстам Талмуда) — соответственно 5508 и 3753 года.

Названные замечания не снижают ценности диссертации, которая является серьезным и актуальным исследованием и может иметь практическое применение. Кандидатская диссертация Майорова Дмитрия заслуживает высокой оценки («отлично»), а ее автор — искомой степени кандидата богословия.

4.2. ОТЗЫВ преподавателя священника Александра ТИМОФЕЕВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Сектора заочного обучения Дмитрия МАЙОРОВА по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Естественно-научная апологетика как компонент христианского свидетельства в школе»

Представленная работа на 192 страницах, состоящая из 3-х глав и заключения со списком литературы из 270-ти наименований, посвящена одному из важнейших вопросов современной апологетики: ее естественнонаучной составляющей.

Теоретическая значимость работы состоит в том, что разработан ряд дидактических пособий, опирающихся на методы естественнонаучной апологетики в преподавании различных дисциплин для школьников, студентов, преподавателей школ и вузов, воспитанников духовных училищ и семинарий. Автор диссертации справедливо замечает, что «в

условиях, когда не дают вводить предмет “Основы православной культуры” в общеобразовательных школах, введение элементов естественнонаучной апологетики в школьные уроки невозможно переоценить в многогранном деле воцерковления учащихся».

Выбрать метод преподавания, однако, непросто. Преподавателю придется пройти между «Сциллой» буквалистского толкования Писания и отрицания научного метода «креационистов» и «Харибдой» релятивизма и либерализма «эволюционистов-телеологистов» (здесь мы условно придерживаемся общепринятой терминологии).

Автор, на взгляд рецензента, верно понял суть спора между вышеуказанными группами христианских апологетов. Методологическая критика положений обоих направлений сделана верно. Правильно предложен и основной методологический подход: главным тезисом преподавателя должен быть телеологический аргумент, через красоту, разумность и целесообразность творения свидетельствующий о бытии Божиим.

К недостаткам работы необходимо отнести обилие цитат (некоторые превышают страницу), затрудняющее чтение текста и уводящее от основной мысли. Неуместно также приведение подборки цитат из Священного Писания в основном тексте диссертации (с. 38–41). То же самое можно сказать и о подборке ссылок на интернет-ресурсы (с. 121–125).

Вызывает серьезные сомнения следующий богословский тезис автора: «Недостаточность естественного богословия для достижения истинного Богопознания объясняется помрачением познавательных способностей человека в результате грехопадения наших прародителей и наследственным первородным грехом, закрывшим нам теперь путь к прямому Богообщению. В силу этого наука не самодостаточна для познания этого мира, а в Богословии христианском она может выполнять только вспомогательную роль, согласно общему мнению отцов Церкви» (с. 67). Согласно мнению многих отцов Церкви, человек и прежде грехопадения своим естественным разумом не мог познавать Бога, но только из откровения, по дару благодати. Вопрос этот был в достаточной степени рассмотрен в полемике отцов-каппадокийцев против Евномия и свт. Григория Паламы против Варлаама Калабрийского.

В работе достаточно большое количество ошибок и опечаток, в том числе в большинстве греческих слов (с. 112, 113 и проч.). Есть путани-

ца в именах: на с. 117 католический исследователь Аннибале Фантолли назван Антонио. Термин «аристотелевизм» является неудачным неологизмом автора, лучше все же было бы использовать принятый термин «аристотелизм». Эти ошибки, видимо, следует объяснить спешкой в подготовке текста диссертации.

Выводы, приводимые в конце 2-й и 3-й глав, зачастую не являются прямым следствием обсуждавшихся вопросов, но скорее отражают сложившийся у автора диссертации взгляд на проблему.

Что православие может дать науке? Ясную целенаправленность и конечный смысл научных исследований, осознание необходимости духовно-нравственных критериев в определении полезности или истинности любой познавательной, исследовательской, творческой деятельности человека. Таков вполне справедливый вывод автора.

Учебные программы, являющиеся весьма ценным материалом, следовало давать в специальном приложении, а не основном тексте 3-й главы.

Библиография организована по не вполне понятному принципу: на с. 185 сначала приведены четыре работы на русском языке, затем работы на иностранных языках, затем снова на русском. Особенности цитирования свидетельствуют о том, что ряд работ автор «не держал в руках», но в список литературы поместил (т. е. приводит их по вторичным источникам, не ссылаясь на это в библиографии). Если это библиография по теме работы, а не список цитированной литературы, это необходимо было бы оговорить.

В 2002 г. автором была разработана программа «Основы православной культуры» для Тюменского областного государственного института работников регионального образования. Осенью 2004 г. составлено методическое пособие для кафедры религиоведения по Концепциям современного естествознания для студентов-религиоведов при Тюменском государственном нефтегазовом университете (ТюмГНГУ). Весной 2005 г. и летом 2006 г. написаны «Основы религиозной культуры для слушателей различных категорий», 72-часовой курс был прочитан в Институте дополнительного образования при ТюмГНГУ. К осени 2005 г. подготовлен курс «Наука и религия» для студентов II курса кафедры религиоведения ТюмГНГУ.

Это делает работу автора особенно ценной.

Несмотря на указанные недостатки, работа заслуживает одобрения и положительной оценки.

5.1. ОТЗЫВ заслуженного профессора Б. А. НЕЛЮБОВА на кандидатскую работу выпускника Московской духовной академии иеромонаха ДАНИИЛА (Бушуева) по кафедре Церковной истории на тему: «Антиохийская Церковь в V–VII веках»

Работа иеромонаха Даниила (Бушуева), состоящая из 191-й страницы основного текста и 7-ми страниц библиографии (более 200 наименований), представляет довольно солидный церковно-исторический труд, снабженный не только перечнем событий и действующих лиц указанного периода, но и научным анализом и критическими замечаниями и комментариями, позволяющими всесторонне подойти к теме. Конечно, история Антиохийской Церкви тесно переплетается с событиями общей церковной истории, и поэтому автор предпочел раскрыть тему как бы глазами антиохийца, а не представителя какой бы то ни было иной юрисдикции. Поэтому события общеполитического и общецерковного характера раскрываются на фоне Восточной Церкви, которая по-своему реагирует на все, что происходит вокруг нее.

При анализе и оценке источников по указанному периоду Антиохийской Церкви автор отметил и своеобразные трудности, вызванные довольно пестрым многоконфессиональным составом восточных провинций, разнообразие политических партий, культурных фракций и социальных слоев, которые так или иначе оставили свой след в сохранившихся источниках, которые приводятся и хронологически, и по степени важности, по языку и по жанру.

Историческая часть начинается с V столетия (осуждение пелагианства и т.д.). Автор полагает, что здесь кроется и начало христологических споров. Можно с ним согласиться, если добавить эпитет «официальных», потому что аполлинарианство, осужденное еще в IV в., тоже было христологической ересью. Далее идет описание событий в строго хронологической последовательности вплоть до VI Вселенского Собора, положившего конец христологическим спорам. Свящ. Димитрию неплохо было бы отметить реакцию Антиохийской Церкви на

Пято-Шестой Вселенский Собор. Однако, скорее всего, это опущение мотивированное, потому что после осуждения в 680 г. Антиохийского патриарха Макария его преемники, Феофан и Александр, очевидно, были стоворчивее и подписали решения Пято-Шестого Собора.

Важным разделом работы является раздел о границах и административном делении Антиохийской Церкви, потому что Антиохийская Церковь начиная с III в. больше всех пострадала от дробления своей юрисдикционной территории вплоть до конца VII в., когда от нее отделились марониты. Интересным является замечание автора (с. 129), согласно которому в эпоху императора Юстиниана I, согласно 8-й новелле, в диоцез Восток входил и Кипр, хотя Кипрская Церковь еще с 431 г. была автокефальной. В пользу этого говорит и «Внутреннее управление...», где имеется фраза, что со времен первой апостольской Пятидесятницы в диоцезе Восток, кроме Тира, Дамаска, Эмесса и Тарса, был и Кипр. Правда, автор, хотя и упоминает это, сразу же оговаривается, что эта зависимость была весьма неопределенной. Неплохо было бы упомянуть, что и Церковь апостола Фомы в Индии тоже входила в юрисдикцию Антиохии, скорее всего ее восточная часть (Вавилон).

Эта же глава перечисляет и Поместные соборы Антиохийской Церкви в V и VI вв. по догматическим и каноническим вопросам. Конечно, их полного списка нет и не может быть. Здесь перечисляются те соборы, о которых сохранились какие-то сведения. Сведения о том, что кроме епархиальных архиереев были т. н. хорепископы, очень напоминают структуру Кипрской Церкви, в которой до сих пор сохранился титул хорепископа. Были титулы синкел, скевофилакс, апокрисиарий, нотарий и др., которые подтверждают влияние Византии на периферию. Автор указал на сохранившиеся письменные памятники, по которым можно судить об органах управления Антиохийской Церкви («Дидахи», «Апостольские постановления» и др.). В сочинении дается справка о доходах и их распределении в Антиохийской Церкви, о благотворительности, национальной и языковой среде, о других конфессиях, о несторианстве, монофизитстве в Сирии, Ливане, Персии и др. восточных странах. В этот период господство греческого языка в Антиохийской Церкви было еще значительным, однако со временем

он заменяется арабским, и Антиохийская Церковь утрачивает свой прежний титул «греко-православная». Большое внимание автор уделяет монастырям и монашеству в данный период, перечисляя и сами монастыри, и виды монашеского подвига.

В заключение свящ. Даниил указывает высокое познавательное значение истории Антиохийской Церкви, которая внешне, может быть, мало чем отличается от истории других Православных Церквей, однако внутренне являет органическое богозаповеданное единство, о котором молился Господь наш Иисус Христос перед Своими страданиями.

Вся работа производит приятное впечатление, хотя некоторые стилистические и грамматические погрешности, к сожалению, имеются, но они (с. 3, 9, 33, 34, 37, 39, 47, 50, 54, 56, 57, 58, 60, 66, 67, 68) настолько незначительны, что не влияют на отличную оценку этого труда.

5.2. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ТИХОНА (Зимина) на кандидатскую работу выпускника Московской духовной академии иеромонаха ДАНИИЛА (Бушуева) по кафедре Церковной истории на тему: «Антиохийская Церковь в V–VII веках»

Настоящее диссертационное исследование представляет собой труд, размещенный на 199-ти машинописных страницах и состоящий из 13-ти глав, введения, заключения, библиографии, списка сокращений. Во введении обосновывается актуальность и важность проделанной работы. Глава 1-я представляет собой обзор источников, состоящий из 40 наименований. Главы 2.1–2.7 излагают в хронологической последовательности исторические события исследуемого периода. Главы 3.1–3.5 рассматривают отдельные аспекты истории Антиохийской Церкви (границы и административное деление, управление, национальности и миссия, духовная жизнь и монашество, литургические традиции).

Материал излагается четко, логично, со ссылками на источники. Основной упор автор диссертации вполне справедливо делает на изложение богословских споров периода V–VII веков. Привлечение свежих исследований делает описываемую картину объемной и многогранной. Оценки многих личностей (например Нестория) приобрели новые оттенки, дополняющие хрестоматийные трактовки. Тем не менее автору удалось избежать какой бы то ни было «ревизии» по отноше-

нию к учению еретиков. Он всегда остается на твердой почве православия, хотя фигуры еретиков представлены как живые люди со своими несомненными достоинствами и недостатками.

Достаточно сложной проблемой является соблюдение баланса между объективными (экономическими, политическими) предпосылками решения того или иного богословского вопроса и, собственно, стремлением к Истине. По моему мнению, автор диссертации сумел найти верный подход, учитывающий складывающуюся объективно ситуацию, но не исключая роль каждой личности и Промысла Божия в истории Церкви.

Безусловно, работа не лишена некоторых недостатков. Одним из основных недостатков является полное отсутствие иллюстративных материалов: карт, таблиц и т. д.

Еще один недостаток связан с членением работы. Работа разделена согласно нумерации глав не только на главы, но и на части. Но названия этих более крупных, чем главы, частей отсутствуют.

Явный беспорядок присутствует в заключительном библиографическом разделе. В список сокращений попали библиографические ссылки, которые в пояснениях не нуждаются и должны быть отнесены к списку литературы.

Данные недостатки ни в коем случае не умаляют достоинств представленной диссертации, которая вполне соответствует требованиям к подобным работам, а ее автор заслуживает искомой степени кандидата богословия.

6.1. ОТЗЫВ профессора А. И. СИДОРОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Александра ТВЕРДОХЛЕБОВА по кафедре Богословия на тему: «Умное делание в духовном опыте подвижников XVIII—XX веков и святоотеческая традиция»

Рецензируемая работа посвящена традиции умного делания в русском монашестве XVIII—XX вв. После краткой вводной части, касающейся истоков умного делания в древнем монашестве и поздневизантийском исихазме, автор рассматривает деятельность и духовное наследие прп. Паисия Величковского и его учеников: прп. Серафима Саровского, свт.

Игнатия Брянчанинова, свт. Феодана Затворника, духоносных старцев Оптиной Пустыни и Глинской Пустыни. В диссертации собран обширный материал, который четко и структурно выстроен. Кроме того, ее автор по ходу работы делает ряд ценных наблюдений и замечаний. Так, например, на с. 4–5 говорится: «История явно свидетельствует, что расцвет внутреннего подвига в русском монашестве был всегда тесно связан с благотворным влиянием на него Православного Востока, с нашим обращением к святоотеческим принципам духовной жизни. Это в свою очередь приводило к значительному развитию социальной, культурной и политической жизни Российского государства. И наоборот, отход от святоотеческих основ Православия, ослабление либо забвение умного делания и тесно связанной с ним традиции старчества, всегда приводили к упадку монашества. Это влекло за собою угасание религиозного духа всего русского народа, а, следовательно, приводило к кризисным явлениям в общественно-политической жизни страны по причине исторически сложившейся теснейшей связи между нашей Церковью и государством». Подобного рода интересных наблюдений в рецензируемой работе встречается достаточно много. Весьма ценными представляются и выводы диссертации, где, в частности, отмечаются специфические черты русской традиции умного делания по сравнению с преданием древнего и византийского иночества.

Можно отметить некоторые промахи и недочеты рецензируемой работы, которые, впрочем, имеют частный характер и не умаляют ее больших достоинств. Так, автор почти уже к концу диссертации (с. 152–154) касается сути старчества, хотя это явно следовало дать чуть ли не в самом начале работы, поскольку без старчества невозможно понять и смысла умного делания. На с. 39 автор констатирует, что поводом к написанию «Глав об умной молитве» прп. Паисия Величковского послужили нападки на эту молитву некоего «инока, философа суетного». Однако возникает вопрос: есть ли какие-либо данные об этом иноке? Если нет, то следовало бы данный момент акцентировать, а также указать, являлся ли он одиночным явлением или же за ним стояла довольно сильная оппозиция такому деланию. На с. 94 есть предложение: «Высоко оценивая практическое достоинство сочинений святителя Игнатия, исследователи указывают на их одно, общее всем

святоотеческим писаниям, свойство». Однако данное предложение повисает в воздухе, поскольку нет никаких указаний на конкретных исследователей.

Вывод: рецензируемая работа А. Е. Твердохлебова вполне отвечает требованиям, предъявляемым к кандидатской диссертации, а ее автор заслуживает искомой степени кандидата богословия.

6.2. ОТЗЫВ преподавателя протоиерея Александра ШАРГУНОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Александра ТВЕРДОХЛЕБОВА по кафедре Богословия на тему: «Умное делание в духовном опыте подвижников XVIII–XX веков и Святоотеческая традиция»

Представленная к обсуждению работа посвящена исследованию святоотеческой традиции исихазма.

Тема святоотеческого подвижничества, открывающего путь к духовному совершенству, является особенно актуальной в наши дни. Являясь ключевой в аскетической практике, тема умного делания всесторонне рассмотрена в творениях святых отцов Церкви, но в свете исторической ретроспективы она еще не получила достаточного освещения в современной богословской литературе.

Четкое логическое построение материала, изложение целей и методов исследования, представленные в вводной части работы, позволяют судить о серьезном и вдумчивом подходе к изучению данной проблемы. Обосновывая актуальность проблемы, соискатель справедливо отмечает неразрывность связи духовного и социального уровня развития нации.

Краткий исторический обзор темы охватывает период возрождения подвига умного делания в России в XVII–XX вв.

1-я глава рассматривает традиции исихазма, начиная от истоков до XVI столетия — времени жития прп. Нила Сорского.

Во 2-й главе рассматривается дальнейшее развитие традиции исихазма в России в XVIII–XX вв., начиная с прп. Паисия Величковского, и его влияние на русское монашество.

В работе прослеживается путь становления и развития традиции исихазма в России со времен прп. Сергия Радонежского (хотя исто-

ки его восходят к основателям русского монашества прпп. Антонию и Феодосию Киево-Печерским) до наших дней. Святоотеческое учение о покаянии как о полном духовном перерождении человека неразрывно связано с подвигом Иисусовой молитвы. Подлинное покаяние — это дар благодати.

Составные части такого покаяния, как указывают святые отцы, это непрестанная молитва, отсечение греховных помыслов и смиренное терпение ниспосылаемых скорбей.

Краткой молитве «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного», сказанной из глубины сокрушенного сердца, святые отцы придавали очень большое значение в деле спасения души.

Цель покаяния не в том, что мы ищем оправдания перед Богом угрызениями совести, не в том, что внешними добрыми делами исторгает грех, не в том, что изнуряем нашу плоть, а в том, что мы внутренне освящаемся Духом Христовым, Который упраздняет тело греха и освобождает от самого греха, в самой сокровенной глубине нашей совести. И благодать возвращает нам наше подлинное, по образу Божию, естество.

В лице наиболее ярких светильников русского православия, сохранивших традиции умного делания, автор показывает преемственность святоотеческих традиций, отличительной чертой которых является духовное трезвение. Что это значит для нас сегодня?

Отказ в молитве от христианского принципа Креста неизбежно приводит к религиозному индивидуализму и эгоизму — главным духовным опасностям современного христианина. Психологический индивидуализм видит веру как свое личное дело, которое касается личных интимных сторон моей души. Отсюда религиозный гедонизм, выражающийся в жажде любыми средствами добиться мистических ощущений, воспринимаемых как особый вид духовности. Истинная вера, основанная на догматах и Предании, на здравом смысле верующего разума, подменяется неким религиозным чувством, ни к чему серьезному не обязывающим. Отсюда и непонимание законов духовной жизни, перескок через этапы, жажда христианской любви без Креста, т. е. подмена ее воображительной, самообманной любовью, замена ума воображением, здравого смысла — субъективным произволом.

В результате человек начинает высказывать суждения, логически не обоснованные ни догматами, ни рациональными доводами, а лишь эмоциями сердца, приспособлявая истину к своим взглядам. Это прѣ-
 лестное состояние ума находит выражение в адогматизме — отрица-
 нии практической необходимости догматов для христианской жизни, и
 гносеомахии — ненависти к рациональному познанию, которое якобы
 засушивает душу. Разорванность сознания означает разрыв в целост-
 ном религиозном восприятии вероучения, культа, вообще всех явлений
 жизни, как духовных, так и материальных. Целое догматическое вос-
 приятие означает монизм — подход ко всему, исходящий из одного, в
 какой степени это полезно или вредно для спасения души, насколько
 это отвлекает меня от христианского пути. Разорванное же сознание
 не очень заботится о спасении души, а потому не в силах найти единый
 критерий, оно подходит к различным сферам жизни, как бытовой, так
 и духовной, с совершенно разными критериями. В результате человек
 может ходить на богослужения, удовлетворять свои религиозные по-
 требности в храме, «творить Иисусову молитву» и при этом находить
 эстетическое наслаждение в пошлости голливудских фильмов или тя-
 желого «христианского» рока, а в своей научной деятельности может
 проповедовать пантеизм, дарвинизм или иные нехристианские взгля-
 ды. Иисусова молитва должна собирать ум человека воедино, восста-
 навливая целостность его личности. Прп. Серафим Саровский совето-
 вал от начала богослужения до конца его повторять про себя Иисусову
 молитву — тогда, говорил он, мы начинаем лучше воспринимать все,
 что совершается в Церкви. Подобно этому Иисусова молитва должна
 освящать все наши встречи с другими людьми, все события в нашей
 жизни — кто сколько может вместить.

Святые отцы непрестанно подчеркивают неразрывную связь бого-
 словия и молитвы. «Если ты богослов, то будешь молиться истинно,
 а если истинно молишься, то ты — богослов»³². И «молиться за дру-
 гих — это кровь проливать»³³. Увы, мы знаем, что большинство наших

³² *Evagr. Pont. De oratione* 60. PG 79, 1180:22–23 (Εἰ θεολόγος εἶ, προσεύξῃ ἀληθῶς, καὶ εἰ ἀληθῶς προσεύξῃ, θεολόγος εἶ).

³³ Софроний (Сахаров), архим. Преподобный Силуан Афонский. Эссекс, 1990. С. 103.

богословов пишут не кровью, а чернилами. Иисусова молитва (так же, как, впрочем, богослужение и богословие) — это не предмет какого-то собственного выбора или медитации — это то, что куплено Кровью Христовой и принадлежит всей Церкви. Учение об Иисусовой молитве и опытное богословие великих учителей нашей Церкви святителей Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника сугубым образом обращено к нашим дням. Вдохновенное сознание ответственности за истину не должно быть отделено у нас от жизни по истине. И это значит — от нашего противостояния именем Иисусовым всякому злу. Если внутренний взор не просвещен, то все внешнее учение не имеет значения. Человек ищет живое лицо истины, хочет вкусить и почувствовать очевидность того, что содержится в догматах. Если мы не обновимся, а мы не обновимся, не противостоя изо всех сил всякому злу в мире, мы не сумеем устоять и победить в той неизбежной конфронтации со всеми лжеучениями, для которых христианский догмат — досадное препятствие на пути к созданию единой суперрелигии.

Недостаточно, чтобы вера передавалась внешним как нечто рациональное, необходимо, чтобы истина освещалась изнутри, становилась как бы очевидной для христианина. В наши дни, может быть, более чем в прежние времена, Церковь потеряла так много верующих не только из-за размывания очертаний истины вследствие адогматических тенденций, но также и потому, что Откровение о Боге часто возвещалось холодными устами.

В рамках данной работы тема всесторонне раскрыта. В части оформления работы следует отметить встречающиеся опечатки, которые в ряде случаев бывают попросту курьезны. Так, например, на с. 156 вместо «обличительное слово» напечатано «облегчительное»; с. 158: «плоды плодов наших»; с. 158: «немецкий монастырь»; с. 13: «освящение темь»; с. 158: «трезвение от помыслов» и т. п. Встречается также неоднократно опечатка «подстрижен в рясофор» (с. 128, 135, 167).

В целом работа соответствует предъявляемым требованиям. Автор избирает путь не строго-научного изыскания, а находит форму простого и последовательного рассмотрения факторов влияния иноческой жизни на духовно-нравственное состояние общества. Написанная простым, живым языком, работа читается с большим интересом. Соиска-

тель, несомненно, заслуживает присуждения ученой степени кандидата богословских наук.

7.1. ОТЗЫВ профессора протоиерея Максима КОЗЛОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии священника Вадима СУВОРОВА по кафедре Богословия на тему: «Новейшие документы РПЦ и РКЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства»

Диссертация священника Вадима Суворова состоит из введения (с. 4–13), 1-й части, посвященной документам РПЦ по поставленному вопросу (с. 15–48), 2-й части, посвященной обзору соответствующих документов РКЦ (с. 57–127), 3-й части, посвященной обзору документов Международной смешанной комиссии по богословскому диалогу между Католической и Православной Церквями (с. 133–138), заключения (с. 138–139), источников и литературы (с. 140–153) и четырех приложений (с. 153–162).

Прежде всего следует отметить, что диссертация содержит самостоятельное исследование одного из значимых как в плане взаимоотношения Церквей, так и в плане богословского понимания границ Церкви набора документов. Актуальность поставленной темы определяется недостаточной на данный момент исследованностью вопроса границ Церкви и церковного единства, особенно в его сравнительном аспекте.

Сравнительный анализ официальных документов Русской Православной Церкви и Римо-Католической Церкви проведен со всех значимых для церковной науки точек зрения — канонической, историко-догматической, церковно-практической.

В работе можно выделить две основные части, описывающие официальные документы РПЦ и РКЦ соответственно. В первой части разбирается вопрос о границах Церкви в русском православном богословии. В основном плане коренной проблемой, по справедливому замечанию автора, является понимание сути трех чинов приема в лоно Православной Церкви. «Здесь мы встречаемся с самым, быть может, удивительным парадоксом — когда каноническая практика Церкви вступает в видимое противоречие с ее догматическим учением» (с. 15). Далее весьма подробно на основании доклада митр. Минско-

го и Слуцкого Филарета на Юбилейном Архиерейском Соборе 2004 г. разбираются основные взгляды русских (за исключением архиеп. Никодима Милаша) богословов на вопрос о трех чиноприемах Православной Церкви. Разбираются аргументы архиеп. Никодима Милаша, прот. Георгия Флоровского, прот. Николая Афанасьева, прот. Сергия Булгакова и проф. А. В. Карташева, свщмч. Илариона (Троицкого), патриарха Сергия (Страгородского). Сравнивая основные тенденции в понимании трех чиноприемов, автор приходит к выводу, что с богословской и святоотеческой точки зрения позиция патриарха Сергия и о. Георгия Флоровского является наиболее четкой и проработанной. Диссертант разбирает истолкование 1-го правила свт. Василия Великого патриархом Сергием, рассматривает его взгляд на инославную евхаристию и вопрос восстановления полного общения с Церковью. Автор делает важное заключение об убедительности доказательства патриарха Сергия серьезных догматических оснований классификации инославных исповеданий по трем чиноприемам. «Нетрудно убедиться, что теория, предложенная патриархом Сергием, гораздо лучше объясняет и согласовывает между собой церковное учение и каноническую практику Церкви» (с. 33). Установив, таким образом, принцип отношения к инославным со стороны Православной Церкви, автор рассматривает в историческом аспекте документы РПЦ по вопросу границ Церкви. Важным и актуальным представляется разбор причин решения 1948 г. о вступлении РПЦ в ВСЦ. Автор трезво и взвешенно подходит к решению Московского Совещания (с. 38). Весьма важно, что автор подробно и с привлечением первоисточников разбирает решение Священного Синода РПЦ от 16 декабря 1969 г. о невозбранном допущении к Святым Таинствам старообрядцев и католиков в особых случаях. Разумным видится приведение в качестве основного объяснения высказывания протопресв. Виталия Борового и протокола заседания Священного Синода от 29.07.1986 г. в связи с отменой данного постановления (с. 44).

Далее автор разбирает межправославные заявления относительно прозелитизма и унии, фактически не комментируя приводимые цитаты.

Вторая часть работы посвящена разбору документов Католической Церкви по вопросам церковного единства. Здесь, в отличие от первой

части работы, автор разбирает вопрос границ Церкви (уже для католического самосознания) начиная с 1054 г. и приводит основные документы Католической Церкви в их исторической последовательности. С достаточной степенью подробности диссертант останавливается на энциклике «*Mortalium animas*», за которой признает формальную схожесть с православным учением, но делает важное замечание о коренном отличии энциклики в плане вероучительной непогрешимости папы, что делает ее несопоставимой с православным учением о Церкви. В дальнейших разборах энциклик и посланий автор также подчеркивает существование тезиса о папском примате как принципиальное расхождение с православным вероучением.

Подробнейшим образом рассматриваются документы II Ватиканского собора: «*Lumen gentium*», «*Orientalium ecclesiarum*» и «*Unitatis redintegratio*». Здесь автор также подчеркивает принципиальность папского примата, но также и отмечает изменения в вопросе о границе Церкви на II Ватиканском соборе. «Как и Русская Православная Церковь в “основных принципах отношения РПЦ к инославию”, II Ватиканский собор не рассматривает отпавшие от католического единства церковные общины как полностью отпавшие от благодати Божией» (с. 77), при этом отмечается и важность термина *subsistit in* для понимания сути католического учения (с. 79). Важные цитаты приведены и по отношению к признанию таинств Евхаристии и Священства в Восточных Церквях. Автор делает вполне правильные и логичные выводы из разбора документов II Ватиканского собора. Впрочем, следует отметить определенную неуместность в данном контексте полемики автора с мнением А. Кырлежева (с. 92–93), которое, действительно будучи спорным, не имеет непосредственного отношения к разбираемому вопросу.

В отношении документов РКЦ, опубликованных после II Ватиканского собора, следует отметить разбор автором диалога РКЦ и Константинопольской Поместной Церкви, последовавшего после взаимного снятия анафем 1054 г. Также тщательно разбирается и Кодекс канонического права (с. 100–106). В обзоре документов понтификата папы Иоанна Павла II справедливо подчеркивается следование принципам II Ватиканского собора при явном раздвоении богословских суждений внутри РКЦ.

Обзор документов Международной смешанной комиссии по богословскому диалогу достаточно полно раскрывает имеющиеся разногласия и попытки их преодоления. «Главной проблемой на пути к единству по-прежнему остается учение о вселенском примате римского епископа» (с. 137).

Автор диссертации достаточно полно и объективно разбирает все важнейшие документы, имеющие отношение к вопросу о границах Церкви и церковного единства как со стороны РПЦ, так и со стороны РКЦ. Автор проделал существенную исследовательскую и аналитическую работу, фактический материал представлен весьма полно. Следует отметить и самостоятельность исследования — диссертант приходит к совершенно правильным и укорененным в церковном учении выводам. Диссертация имеет прозрачное и логическое построение, заключения автора всегда следуют из представленного фактического материала.

Преобладающая цитатность в работе хотя и может быть рассмотрена как минус, но сама тема исследования вынуждает автора к такому формату, а логичное построение цитируемого материала лишь способствуют раскрытию темы работы.

Как определенную особенность диссертации следует отметить обращенность автора исключительно к русским переводам католических текстов, что вполне может быть позволительно в дипломной работе, но представляется несколько странным в исследовании, претендующем на научность.

К минусам следует отнести цитацию текстов не по первоисточникам — даже и переводным, — а по вторичным источникам (к примеру с. 57, сноска 176; с. 98, сноска 365; с. 119, сноска 488). Также неуместным в научной работе видится достаточно экспрессивный характер нескольких высказываний автора (с. 111 и 139).

Несмотря на указанные замечания, в целом работа представляет собой завершенное научное исследование, автор которого изучил поставленную проблему с тщательностью и знанием, достойными приговора высокой степени кандидата богословия.

7.2. ОТЗЫВ преподавателя А. А. ЗАЙЦЕВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии священ-

ника Вадима СУВОРОВА по кафедре Богословия на тему: «Новейшие документы РПЦ и РКЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства»

Вопрос о границах Церкви и церковном единстве является одним из самых актуальных и вместе с тем одним из самых проблемных в современном христианском богословии. Обращение к данной теме имеет большое научно-богословское и церковно-практическое значение.

Автор рассматриваемой диссертации, на наш взгляд, справился с поставленной задачей. Работа свидетельствует о достаточной церковно-научной самостоятельности соискателя. Она написана в целом безупречным языком. Текст хорошо структурирован. Содержание заявленных в названии темы документов изложено адекватно. Каждый из них серьезно проанализирован и получил взвешенную православную оценку.

Большим плюсом является то, что в работе подробно рассмотрены и все новейшие документы РКЦ, относящиеся к понтификату действующего папы Бенедикта XVI. В приложении дана хронология всех документов с указанием страниц текста диссертации, на которых о них говорится. Т. е. данная работа, кроме прочего, представляет собой удобное справочное пособие по означенной теме.

Вместе с тем следует обратить внимание на отдельные частные недостатки диссертации.

Список использованной автором литературы неполон. В частности, даже не упомянут сборник статей «Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании» (Париж, 1933). Оценка взглядам прот. Сергия Булгакова по рассматриваемой теме дается на основании только одной статьи «У кладезя Иаковля», что не совсем корректно, так как позиция данного богослова неоднократно менялась³⁴.

Взгляды прот. Николая Афанасьева разбираются также на основании только одной, причем не самой важной его работы, и при этом без

³⁴ Это можно было проследить по следующим его работам: Очерки учения о Церкви. III: Церковь и «инославие» // Путь 4. 1926. С. 3–26; Una Sancta (Основание экуменизма) // Путь 58. 1938–1939. С. 3–14; Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж, 1964. С. 391–399.

внимания остаются более принципиальные статьи: «Границы Церкви»³⁵ и «Una Sancta»³⁶.

Не затронута русская литература конца XIX — начала XX в. по старокатолическому вопросу, который стал своего рода отправной точкой в развитии темы границ Церкви в современном православном богословии³⁷. Не разобраны воззрения отечественного «родоначальника» либеральной точки зрения прот. Павла Светлова³⁸. Оставлены без внимания и некоторые другие источники.

Таким образом, глава 1.1 «Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии» довольно фрагментарна и, по сути, представляет собой лишь «иллюстрацию» к докладу митрополита Минского и Слуцкого Филарета на Юбилейном Архиерейском соборе РПЦ. Самостоятельной исследовательской работы данной главе явно не хватает, что, к сожалению, несколько снижает общий уровень диссертации.

Тем не менее указанные недочеты не перечеркивают достоинств проведенного исследования. На наш взгляд, диссертация священника Вадима Суворова может быть оценена как отличная, а при внесении соответствующих корректив рекомендована к напечатанию.

8.1. ОТЗЫВ профессора Н. К. ГАВРЮШИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии священника Евгения ДРОЗДОВА по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-эстетическая проблематика в трудах Института им. Н. П. Кондакова»

Рассматриваемая работа призвана заполнить определенный пробел, касающийся богословской оценки наследия целой группы искусствоведов, объединенных в 1920-е гг. в Праге Институтом им. Н. П. Кондакова. Работы Н. Е. Андреева, Г. А. Острогорского сыграли свое-

³⁵ Границы Церкви // Православная мысль. Париж, 1949. Вып. 7. С. 17–36.

³⁶ Una Sancta // Православная община. М., 1996. № 4 (34). С. 62–112.

³⁷ Например: Сергей (Страгородский), еп. Что нас разделяет со старокатоликами // Церковный вестник. 1902. № 43–45; Он же. К вопросу о том, что нас разделяет со старокатоликами // Церковный вестник. 1903. № 40–42.

³⁸ Наиболее полно они выражены в его работе: Светлов П., прот. Где Вселенская Церковь? К вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви. СП, 1905.

го рода роль связующего звена между известными сочинениями кн. Е. Н. Трубецкого, свящ. П. А. Флоренского и более поздними исследованиями Л. А. Успенского, В. Н. Лосского и др.

Автор выстроил свою диссертацию достаточно логично, рассказав о самом Н. П. Кондакове и его Институте, проследив научную биографию Н. Е. Андреева и Г. А. Острогорского и дав анализ их работ. Необходимо подчеркнуть, что в ряде случаев автор весьма придирчиво прослеживает аргументацию известных искусствоведов и не без оснований вступает с ними в дискуссию, как, например, на с. 41 и след.

В целом выводы исследователя о религиозно-эстетическом и богословском значении рассмотренных им трудов выглядят достаточно мотивированными и убедительными.

В то же время нельзя не заметить ряда недостатков данной работы.

Цитаты не всегда удачно с точки зрения грамматического согласования вписываются в авторское повествование. Не особенно привлекательными смотрятся транскрипции греческих слов русскими буквами (с. 50, 85).

Еще ряд мелких замечаний:

с. 31: вставить «а» в слово «иконографические»;

с. 456, строка 3 сверху: надо «обеих сторон»;

с. 60, строка 8 сверху: убрать «ерь» в слове «приносит». Здесь диссертант настолько буквально следует за текстом статьи Н. Е. Андреева, что возникает путаница, от лица какого «автора» ведется повествование;

с. 92, 2-й абзац снизу: убрать «ерь» в слове «удалит»;

С. 114, последняя строка: имена собственные надо ставить здесь в род. падеже;

С. 162: предложение обрывается на середине фразы.

В целом кандидатская диссертация иерея Евгения Дроздова соответствует требованиям, предъявляемым к подобным исследованиям, а ее автор заслуживает присуждения ученой степени кандидата богословия.

8.2. ОТЗЫВ профессора А. Т. КАЗАРЯНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии священника Евгения ДРОЗДОВА по кафедре Богословия на тему:

«Религиозно-эстетическая проблематика в трудах Института им. Н. П. Кондакова»

Представленный на соискание ученой степени кандидата богословия труд священника Евгения Дроздова посвящен исследованию религиозно-эстетических проблем иконоборчества в трудах Н. Е. Андреева и Г. А. Острогорского.

Во введении автор обосновывает актуальность своей диссертационной работы недостаточной разработанностью трудов Института им. Н. П. Кондакова в современной научной литературе; важностью самой проблематики, исследованию которой посвятили свои силы его сотрудники — Н. Е. Андреев и Г. А. Острогорский, — проблематики, которая имела не только историческое значение и позволяет прояснить догматические, религиозно-эстетические и философские предпосылки иконоборческих споров, но и сохраняет свое значение в современных условиях в обсуждении проблем путей развития православного иконописания.

В 1-й главе кратко описывается жизнь и деятельность Н. П. Кондакова (с обзором важнейшей литературы), формирование кружка *Seminarium Condakovianum*. Во 2-й главе помимо работ Н. Е. Андреева обсуждаются вопросы, связанные с делом дьяка Висковатого, рассматриваются его воззрения и взгляды инока Зиновия Отенского, а также определения Стоглавого Собора, Собора 1553–1554 гг. В 3-й главе рассматриваются работы Г. А. Острогорского, в которых исследуются религиозно-философские воззрения сторонников иконопочитания и иконоборцев, их различное понимание иконы. В этой главе предпринята попытка восстановить исторический, богословский и религиозно-философский контекст иконоборческих споров и обсуждается проблема образа и первообраза в иконе. В заключении подводятся основные итоги работы. К основным можно отнести и высказанную автором диссертации мысль о необходимости дальнейшего изучения трудов Института им. Н. П. Кондакова.

Оценивая труд священника Евгения Дроздова, следует иметь в виду сложность, а вместе с тем актуальность темы, избранной для диссертации, большое количество многообразных источников (святоотеческих, религиозно-философских, исторических, а также исследований совре-

менных русских и зарубежных авторов — К. Шенборна, А. Безансона и др.), использованных для анализа сложнейшей проблематики иконоборческих споров; самостоятельный интерес представляют приводимые в конце диссертации в качестве приложения рисунки и тексты. Вместе с тем необходимо отметить, что диссертация священника Евгения Дроздова не лишена недостатков. По содержанию разрабатываемых проблем автор, справедливо подвергая критике иконоборцев, очень редко высказывает свою точку зрения по широкому кругу вопросов, связанных с пониманием иконы и иконописанием. Краткие выводы после обсуждения проблемы, затем — в конце главы и, наконец, в конце самой диссертации повторяют часто оценки, изложенные, в основном, в работах Н. Е. Андреева и Г. А. Острогорского. По форме трудно найти страницу текста автора в диссертации, которая не нуждалась бы в серьезной редакторской правке, некоторые предложения по этой причине понять невозможно, иногда приходится домысливать отсутствующие слова.

Несмотря на указанные недостатки, диссертация священника Евгения Дроздова заслуживает положительной оценки с присуждением ученой степени кандидата богословия.

9.1. ОТЗЫВ профессора В. М. КИРИЛИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2005/2006 уч. г. священника Александра СИРИНА по кафедре Филологии на тему: «Агиографические труды святителя Гермогена, Патриарха Московского и всея Руси: Житие святителей Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев»

Рецензируемое сочинение посвящено обзору литературного наследия святителя Гермогена и специальному исследованию созданной им «агиобиографии» казанских подвижников, святителей Гурия и Варсонофия. При этом автор имеет в поле своего зрения и различные издания текстов, и рукописи из библиотек Москвы и Казани, и исчерпывающий круг мнений, принадлежащих отечественным историкам и филологам прошлого и настоящего, о чем свидетельствует обширная библиография, так что диссертант демонстрирует похвальную исследовательскую осведомленность и добросовестность. Значимость работы определяет-

ся теми историко-филологическими задачами, которые ставит перед собой исследователь, и теми итогами, к которым он приходит. В работе многое сделано впервые. Осмыслены все известные науке сведения и отзывы о «Житии святителей Гурия и Варсонофия»; представлены результаты собственных текстологических наблюдений над рукописной традицией бытования памятника; оценено его художественное своеобразие на фоне истории древнерусской литературы (житийной, летописной), его историографическая и духовная весомость; подготовлена его научно выверенная публикация по рукописным источникам; наконец, выявлены особенности литературной манеры святителя Гермогена, отличающие все его творчество. В целом наблюдения и выводы автора диссертации убедительны, и есть все основания считать последнюю полезным вкладом не только в историко-филологическую науку, но и в такой слабо развитый раздел отечественной религиозно-философской мысли, как агиология.

Интересными в работе представляются страницы, посвященные поэтико-повествовательной специфике исследуемого «Жития», которая, оказывается, была обусловлена принципом сюжетно-стилистического параллелизма в рассказе о святителях Гурии и Варсонофии, а также нарушением повествовательной однолинейности посредством введения в текст дополнительных сюжетов (о боярине Иоанне Застолобском, о его сыне Дмитрие и о свт. Германе Казанском) и собственных суждений автора как свидетеля и мыслителя. Содержательна глава диссертации о цитатах и литературных заимствованиях, сопровождающих повествование Гермогена о казанских подвижниках. Исследователь выявляет их источники, а также принципы и приемы цитирования, которых держался писатель, обогащая библейско-литературным материалом только эпизоды, которые соответствовали канону агиографического повествования, и ограничиваясь конкретно документальным изложением при описании сугубо исторических фактов. Значима глава, посвященная исторической ценности исследуемого памятника. Диссертант доказательно вскрывает связь агиографического повествования с летописными и актовыми материалами, обнаруживая их принципиальное различие относительно целевой установки. Древнерусского историографа интересовали факты внешнего свойства, отражающие собствен-

но ход событий. Напротив, агиографа — факты характеристического свойства, то именно, как происходили события, их духовный смысл. Поэтому жизнеописатель предпочитал лишь детали, сопряженные с ритуальной стороной дела, с поведением и переживанием участников происходящего, подчиняя законам агиографического повествования, стремление к документальности.

Все сказанное отмечает очевидные заслуги автора диссертации. Однако с сожалением следует указать и на некоторые недостатки в его работе. Прежде всего, это ограниченность использованных рукописных источников: вне внимания исследователя остались, например, фонды РГАДА, РГБ, БАИ и других архивов. Допущены странные промахи при описании сборников, содержащих списки исследуемого «Жития»: так, характеризуя рукописи ОР ГИМ (5 ед.), автор работы почему-то не указал на конкретные фонды или собрания, в которых они значатся под соответствующими номерами (с. 41—44). Похвально обратившись к проблеме агиологического осмысления исследуемого памятника и феномена духовного подвига его главных персонажей, диссертант, на мой взгляд, совсем недостаточно использовал гимнографические и гомилетические данные, в частности, текст «Службы святителям Гурию и Варсонофию», созданный свт. Гермогеном, и текст «Похвального слова» святым, созданный свт. Димитрием Ростовским, хотя оба эти текста ему известны и он их не раз упоминает. Должен, однако, признать, что мне как научному руководителю не пристало здесь предаваться жесткой критике диссертанта, ибо его недостатки — это мои собственные недочеты, а вот его успехи — это результаты его собственных усилий.

Работа все-таки состоялась. Думается, несмотря на отмеченные упущения, осуществлено интересное и нужное исследование. Диссертант в общем выполнил поставленные перед собой задачи. В целом написанная им диссертация отвечает академическим требованиям, предъявляемым к кандидатским сочинениям. Поэтому полагаю возможным оценить обсуждаемое сочинение как отличное и, соответственно, присвоить ее автору — священнику Александру Сирину — искомую степень кандидата богословия.

9.2. ОТЗЫВ доцента Н. В. КВЛИВИДЗЕ на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2005/2006 уч. г. священника Александра СИРИНА по кафедре Филологии на тему: «Агиографические труды святителя Гермогена, Патриарха Московского и всея Руси: Житие святителей Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев»

Настоящая диссертация посвящена исследованию практически неизученного памятника литературы Древней Руси конца XVI в. — «Жития святителей Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев».

Важность и актуальность этого исследования обусловлена целым рядом факторов. Во-первых, автор жития — святитель и священномученик Гермоген — является одной из наиболее ярких и значительных фигур переломного и драматического периода в истории Русского государства. В личности святителя Гермогена глубокие духовные дарования сочетались с государственным складом ума и литературным талантом, что делало его прямым продолжателем традиций московских митрополитов XIV — середины XVI вв.

Во-вторых, текст «Жития», написанный очевидцем событий обретения мощей чудотворцев, обладает рядом особенностей, связанных с отражением в нем конкретных исторических реалий. Изучение этих литературных особенностей особенно важно в контексте русской агиографии второй половины XVI в. В-третьих, исследование данного памятника позволяет существенно расширить и обогатить наше представление как об особенностях жанра, так и об авторской манере писателя, оказавшего большое влияние на современный ему литературный процесс.

Автор диссертации ставит перед собой цель комплексного исследования «Жития Гурия и Варсонофия» в контексте русской агиографии XVI в.

Диссертация состоит из введения, 8-ми глав и заключения, снабжена библиографическим списком и двумя Приложениями, в которых представлены тексты полной и краткой редакций «Жития». Во введении автор делает историографический обзор, в котором полно и глубоко анализирует как литературоведческую научную литературу, посвященную русской агиографии, так и исторические и церковно-исторические

труды, в которых с той или иной мерой подробности освещается личность святителя Гермогена. Обзор предшествующей научной литературы позволил диссертанту сформулировать цели и задачи своего исследования.

В главе «Святой патриарх Гермоген как писатель» автор анализирует известные произведения святителя с точки зрения особенностей литературных приемов. Сопоставляя тексты различных произведений согласно принципам текстологического анализа, автор диссертации обнаруживает сходство в применяемых писателем этикетных формулах, в характере цитирования текстов Священного Писания, а также определяет специфику редакторской правки «Повести о Петре и Февронии», предпринятой патриархом Гермогеном, придавшей древнерусской повести канонические черты агиографического произведения.

В главе «Общая характеристика “Жития святых Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев” и сохранившиеся списки данного памятника» диссертант дает краткую характеристику жития в контексте биографических сведений об авторе текста, излагает биографии героев повествования, отмечая, что научного издания памятника до сих пор предпринято не было, а имеющиеся публикации не свободны от ошибок. Далее формулируются принципы воспроизведения текста полной и краткой редакции «Жития» в приложении. Глава завершается археографическим описанием 15 сборников, исследованных автором, содержащих «Житие».

В главе «Строение текста (архитектоника) “Жития святых Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев”», отмечая традиционность для этого жанра литературы трехчастной композиционной схемы, автор диссертационного исследования демонстрирует прекрасное владение аналитическим методом. Он дает четкую характеристику композиционным и риторическим особенностям текста, отмечает специфические стилистические черты произведения, а также выявляет структурное сходство с некоторыми агиографическими памятниками Древней Руси. Анализ текста и характеристика включений в него нетрадиционных эпизодов исторического характера выполнены убедительно, а само исследование, написанное живо и увлекательно, привлекает не только своим глубоким содержанием, но и прекрасной литературной формой.

В главе «Житие святых Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев» в контексте агиографической литературы» автор диссертации кратко характеризует особенности этого жанра на Руси и определяет место памятника в литературном контексте XVI в. Одной из важнейших особенностей произведения, по мнению исследователя, является постоянное присутствие автора в тексте повествования. Автор, как один из действующих персонажей повествования, излагает факты и дает характеристики лицам и событиям, отличающиеся акцентированной степенью достоверности. При последовательно выдержанных принципах агиографического жанра эта особенность придает «Житию» специфический характер. Следует также отметить рассуждения диссертанта о жанрах древнерусской церковной литературы, демонстрирующее владение научной литературой вопроса и содержащее много точных наблюдений и оригинальных замечаний. Наконец, следует отметить блестяще выполненный анализ поэтики произведения.

В главе «Цитаты и заимствования в “Житии святых Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев”» автор диссертации приводит результаты своего исследования использования библейских текстов, а также цитат из русской и переводной литературы. Отмечая более 30 случаев цитирования, исследователь анализирует выявленные примеры, различает различные способы цитирования, дает их оценку и определяет художественное и идеологическое значение этого средневекового литературного приема в творчестве святителя Гермогена.

Анализ биографий святых, изложенных в определенном художественном стиле, позволяет подойти к главной задаче агиографа — созданию, с одной стороны, исторически достоверного, с другой — идеально совершенного образа святого, т. е. подводит к задачам агиологии. Агиологический аспект «Жития» исследуется в следующей главе диссертации. Диссертант убедительно доказывает, что, ориентируясь на идеал святого епископа, традиционный и для византийской, и для русской иконографии, автор «Жития святых Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев» подчеркивает значение их апостольского служения как просветителей Казанской земли светом Христовой веры.

В последней главе «“Жития святых Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев” как исторический источник» исследователь отмечает, что

хотя главная цель жития — религиозно-назидательная, сам текст является богатейшим историческим источником и содержит обширный материал о многих исторических лицах и событиях. И достоверные исторические сведения, и манера изложения в житии перекликаются с летописными статьями, что придает исследованию памятника особую ценность.

Отмечая тщательность и разносторонность изучения «Жития святых Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев», нельзя не упомянуть и о ряде недостатков данного диссертационного исследования. Прежде всего, это несколько замечаний по форме, существенно затрудняющей работу с текстом диссертации. Например, отсутствие нумерации глав. Обширные введения историографического характера к каждой главе представляются не всегда оправданными. Они загромождают исследование большим объемом дополнительной информации, между тем как главная ценность диссертации сосредоточена как раз в анализе самого памятника. Сложная конструкция диссертации приводит также к ряду повторов в тексте.

Однако эти замечания не могут изменить в целом положительное мнение о диссертационном исследовании. Хочется особо отметить подлинно научный, исследовательский подход автора, свободное владение различными методами анализа, а также добросовестное отношение к материалу. Фактически данное исследование вводит в научный оборот новый памятник русской агиографии, всесторонне освещая одно из интереснейших произведений блестящего писателя и великого подвижника Руси — святителя Гермогена. Обзор сборников, содержащих «Житие», и приведенные в приложении тексты позволяют надеяться на научное издание памятника.

Работа А. Сирина соответствует требованиям, предъявляемым к кандидатским диссертациям, а соискатель, несомненно, заслуживает присвоения ему искомой степени кандидата богословия.

10.1. ОТЗЫВ засл. профессора архим. МАТФЕЯ (Мормыля) на кандидатскую работу выпускника Московской духовной академии 2005/2006 уч. г. Ильи ЦЕЛОКОВА по кафедре Церковно-

практических дисциплин на тему: «Богослужбно-певческие традиции Большого Московского Успенского собора»

Работа представляет собой исследование, посвященное изучению богослужбно-певческих традиций Успенского собора. Состоит из введения, двух глав, заключения, библиографии и приложения.

В начале введения дается краткая история Успенского собора, затем приводится литература и источники, на основании которых написана диссертация. Среди материала, на основе которого написана работа, особое место занимают Чиновники Московского Успенского собора как наиболее ясные памятники внутренней богослужбной жизни собора.

Основная часть диссертации делится на два периода — Патриарший и Синодальный.

Патриарший период подразделяется на подтемы, из которых на первом месте выделяется вопрос об уставе Успенского собора. Следует оговориться, что устав Успенского собора полностью не изучен и требует дальнейшего очень глубокого исследования. В процессе исследования автор пришел к выводу, что со времен первых митрополитов московских, а затем и патриархов, в Успенском соборе действовал свой особый богослужбный устав, который можно назвать самобытным русским уставом. Два рукописных списка его имеются в ОР РГБ. Регулятором богослужения оставались Чиновники Успенского собора, согласно предписанию которых и совершалось богослужение.

В подпункте под заглавием «Богослужбные книги» рассматривается часть богослужбных книг из библиотеки Успенского собора, сейчас хранящихся в ОР ГИМ. Данные книги содержат в себе не только уставные службы, но и многие чины, практиковавшиеся в Успенском соборе.

Второй пункт первой главы имеет заглавие: «Пение в Успенском соборе». На основе архивных материалов приводятся свидетельства о пении за богослужениями причта Успенского собора, что являлось отличием и многовековой традицией Успенского собора. В подпункте второй темы отмечаются имена певших в соборе лиц.

В следующем, третьем разделе изложены все действия или чины, проходившие в Успенском соборе.

2-я глава диссертации под общим заглавием «Патриарший период» обнимает время примерно с 1700 года по начало XX в. Начинается глава с рассмотрения вошедших изменений в порядок богослужения Успенского собора. По пунктам излагаются все упразднения и нововведения в чин богослужения. Затем выделены в особые пункты вопросы о причте и богослужении в соборе.

В процессе изучения материалов была найдена рукопись нотного Ирмология Успенского собора. Его музыкальному и историческому анализу посвящены последующие третий и четвертые пункты работы.

Завершается исследование временем начала XX в., останавливая особое внимание на деятельности в Успенском соборе С. В. Смоленского, внесшего большой вклад в возрождение многих забытых традиционных мелодий Успенского собора.

В заключении отмечается важность полученных в процессе работы результатов, а также дается краткий анализ всей работы и отмечается ее полезность для интересующихся как богослужебным пением, так и исторической литургикой.

Следует отметить, что у основной части диссертации имеется и приложение. Приложение объемом 370 листов является перепечаткой рукописи нотного Ирмология Успенского собора, хранящегося в ОР ГИМ. Первая часть приложения состоит из подобнов на 1, 3, 5 и 7 гласы. Вторая — из песнопений Ирмология.

Автор заслуживает искомой степени кандидата богословия.

10.2. ОТЗЫВ преподавателя игумена ГЛЕБА (Кожевникова) на кандидатскую работу выпускника Московской духовной академии 2005/2006 уч. г. Ильи ЩЕЛОКОВА по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Богослужебно-певческие традиции Большого Московского Успенского собора»

Рецензируемое сочинение состоит из введения, двух глав, заключения, библиографии и приложения.

Предметом исследования, по словам самого автора, «является изучение богослужебно-певческих традиций...» (с. 10).

Во введении, занимающем седьмую часть всей работы, дается краткая история Успенского собора, приводится литература и источники, на

основании которых написана диссертация. Особое место здесь занимают чиновники Московского Успенского собора, наиболее ярко освещающие внутреннюю богослужебную жизнь.

Основная часть диссертации делится на два периода: Патриарший и Синодальный.

1-я глава начинается с подтемы: «Устав Успенского собора». Здесь автор открывает новую страничку для исследований богослужебных знаков, характеризующих порядок служб, совершавшихся в Успенском соборе.

В следующей подтеме рассматривается часть книг из библиотеки Успенского собора, сейчас хранящаяся в ОР ГИМ.

Вторая подтема первой главы озаглавлена: «Пение в Успенском соборе».

На основе архивных материалов автор приводит свидетельства о пении за богослужением причта Успенского собора, причем исключительно знаменным распевом.

В третьей подтеме изложены все действия или чины, проходившие только в Успенском соборе. Этот раздел, интересный в познавательном плане, можно рекомендовать для издания в виде брошюры.

2-я глава диссертации освещает Синодальный период, когда богослужение Успенского собора претерпевало значительные изменения и сокращения. Светлым лучом в этом периоде упразднений целых богослужебных чинов был С. В. Смоленский, внесший большой вклад в возрождение многих забытых традиционных распевов Успенского собора.

В заключении дается краткий анализ всей работы и отмечается ее полезность для всех интересующихся.

Среди замечаний нужно обратить внимание на непоследовательность в написании слова «распев» и однокоренных с ним слов. Можно наблюдать, как на одной странице однокоренные слова пишутся то через букву «а», то через «о».

Подобное написание наводит на мысль, что автор, пользуясь различными источниками, следовал их орфографии (ср. с. 47, 51, 136). Если следовать правилам, принятым в 1956 г., то нужно писать в безударном варианте приставку «рас (раз)».

Характеризуя богослужение Успенского собора как в значительной

степени сокращенное, автор употребляет выражение «убогое» (с. 120). Подобное сравнение лучше заменить. Во-первых, такое суждение весьма относительное, во-вторых, предмет, подвергающийся оценке, требует соответствующих выражений, и, в-третьих, слово, кроме прямого своего значения, имеет смысловую окраску: положительную или отрицательную.

На странице 83 говорится, что действо «Страшного Суда», совершаемое перед Великим постом, после своего упразднения было заменено (с чем нельзя согласиться) новогодним молебном.

В третьей подтеме второй главы: «Мелодико-ритмический анализ Ирмология Большого Успенского собора» для большей ясности необходимо обратиться к записи нотного материала крюками. Рассматривая, например, ирмосы 2-го гласа (с. 136) с помощью крюков, становится ясно, что «полнота, богатство и распевность» напева Успенского собора зависит от фиты тресветлой, сохраненной (в отличие от синодального и ТСА) в Успенском Ирмологии.

На странице 138, рассматривая ирмосы 1-го и 2-го гласов с привлечением крюковой записи, правильнее было бы сказать, что распев Успенского собора более соответствует древней русской певческой традиции, чем все остальные, записанные линейной нотацией. Не распев Успенского собора отличается от знаменного распева, но синодальный (не говоря уже о ТСА) содержит в себе некоторые сокращения фит, лиц и кокиз (попевок).

Здесь можно обратиться к крюковым источникам XVII–XX вв., а также фитникам и кокизникам. Фита «тресветла» приведена у прот. В. Металлова в «Азбуке крюкового пения» (С. 69).

Приложение для права на существование требует тщательной проверки, ибо при беглом просмотривании видны явные недостатки.

Прежде всего, необходимо сделать оговорку относительно 3-го и 5-го гласов, написанных согласием ниже. Большим плюсом была бы оценена работа по расстановке лиг над нотами, что возможно, например, при сравнении с крюковыми образцами.

Замеченные недостатки не умаляют значение работы, которую можно оценить как хорошую, а соискателю присвоить степень кандидата богословия.

I БОГОСЛОВСКАЯ ОБЩЕАКАДЕМИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

(III БОГОСЛОВСКАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«ЭКЗЕГЕТИКА И ГЕРМЕНЕВТИКА СВЯЩЕННОГО
ПИСАНИЯ»)

29–30 ноября 2007 г. в Московской духовной академии состоялась I общеакадемическая Богословская конференция (она же III Богословская научная конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания»). Решение о проведении ежегодных богословских конференций было принято Ученым советом Академии. В этом году ответственность за проведение форума была возложена на кафедру Библистики. Конференция была посвящена памяти великого экзегета Православной Церкви — святителя Иоанна Златоуста — в связи с празднованием 1600-летия его преставления. Форум продолжался два дня, в качестве докладчиков на нем выступили исследователи как из России, так и из-за рубежа. Это — третья ежегодная конференция, организованная и проводившаяся кафедрой Библистики МДА¹. Задача форумов главным образом заключается в том, чтобы знакомить преподавателей и студентов с основными достижениями в области библистики и вывести библейские исследования в МДА на современный научный академический уровень на основе церковной традиции изучения Священного Писания.

В слове на открытие конференции ректор Академии, профессор, архиепископ Верейский Евгений сказал: «Сегодня мы открываем Богословскую научную конференцию “Экзегетика и герменевтика

¹ I Богословская научная конференция «Святотеческая экзегетика Священного Писания» проходила в Академии 27.X.2005; II Богословская научная конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» состоялась 22–23.XI.2006. Подробные отчеты о всех конференциях, конспекты и тексты докладов см. на сайте кафедры Библистики в интернете по адресу: <<http://bible-md.ru>>.

Священного Писания”, посвященную 1600-летию со дня преставления свт. Иоанна Златоуста. Конференции по вопросам экзегетики и герменевтики Священного Писания уже не в первый раз проходят в стенах Академии. Их значение заключается в соборном исследовании истин Православной веры, в соборном изучении Священного Писания. Как отмечал священномученик Иларион (Троицкий), “истина не достигается в изучении Писаний рассудком отдельной личности. Истинное понимание Писаний не отделяется от общей церковной жизни. ... Разумение Писаний — одно из проявлений Духа Святаго, живущего в Церкви, а потому вне Церкви оно и невозможно”². Устремляясь к всестороннему научному изучению Священного Писания, мы не должны забывать испрашивать у Господа благодати понимания, чтобы Он *отверз* нам ум к *уразумению Писаний*³. Об этой “благодати понимания” говорит св. Иустин, философ и мученик: “Если кто не получил от Бога великой благодати для разумения того, что говорили и делали пророки, тому нимало не будет пользы в том, что он по-видимому пересказывает их слова и деяния, тогда как не может дать в них отчета”⁴. Память блаженной кончины свт. Иоанна Златоуста, одного из величайших исследователей и толкователей Священного Писания, побуждает нас с большим вниманием отнестись к наследию этого великого учителя Церкви. Поэтому первая часть конференции будет посвящена разностороннему исследованию его жизни и учения. Последующие части конференции будут посвящены различным вопросам истолкования Священного Писания. Сам свт. Иоанн Златоуст значительное время своей жизни отдал изучению и истолкованию слова Божия, донося до своей паствы сокровища Духа. Он побуждал своих современников к изучению Писания, побуждает и нас сегодня. Слово святителя, действенное и острое, увещевает внимать Священному Писанию: “Понастоящему нам не следовало бы и иметь нужды в помощи Писания, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила

² Иларион (Троицкий), свщмч. Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету / Отд. оттиск из БВ. СПб, 1911. С. 25–26.

³ Лк. 24, 45.

⁴ *Just. Mart. Dial. cum Tryph.* 92 (hrsg. v. E. J. Goodspeed. Göttingen, 1915. S. 1:1–4. TLG 645/3), ср.: 119. S. 1:1–3. Рус. пер. см.: *Иустин Философ и Мученик*. Творения. М., 1995 (Б-ка Отцов и Учителей Церкви). С. 284–285, ср. с. 322.

нашим душам благодать Духа и чтобы, как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом, — говорит он. — ...Если достойно укоризны уже то, что мы нуждаемся в Писании и не привлекаем к себе благодать Духа, то какова, подумай, будет наша вина, если мы не захотим воспользоваться и этим пособием, а будем презирать Писание...»⁵. Эти слова святителя являются неукоснительным свидетельством нужности и важности проводимого форума. Отраднo, что осуществление его стало плодом успешно совершаемой реформы высшего богословского образования. Призываю благословение Божие на всех участников конференции».

По причине болезни не смог выступить с докладом «Богословские воззрения свт. Иоанна Златоуста» профессор Московской духовной академии А. И. Сидоров.

С докладом на тему «Свт. Иоанн Златоуст и церковно-политическая ситуация в Византии» выступил сотрудник Церковно-научного центра «Православная энциклопедия» Юрий Александрович Казачков. Очертив интригу противостояния константинопольских и александрийских архиепископов, описав политический контекст деятельности столичных первоиерархов, докладчик предложил оценку деятельности свт. Иоанна Златоуста с учетом политической обстановки того времени. Однако спорность выводов докладчика вызвала полемику среди участников конференции.

Доклад на тему «“Житие св. Иоанна Златоуста” Георгия, патриарха Александрийского, и его место в агиографии святителя» представила старший научный сотрудник института мировой литературы имени А. М. Горького (ИМЛИ РАН) Александра Сергеевна Балаховская. Она отметила, что, хотя житие и приписывается патриарху Георгию, однако на самом деле оно было составлено неизвестным автором в священном сане и отличается от более ранних вариантов привлечением большего числа источников. Образ свт. Иоанна Златоуста из этого жития стал определяющим для представления о святом на протяжении последующего времени.

Далее с докладом на тему «Экзегетическая аргументация свт. Иоан-

⁵ *Jo. Chrys.* In Matth. Hom. 1, 1. PG 57, 13:1–6, 14:18–15:4. Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на св. Матфея Евангелиста. М., 1993. С. 5–6.

на Златоуста в богословском наследии свт. Григория Паламы» выступил преподаватель МДА игумен Дионисий (Шленов). В спорах XIV в. сторонников свт. Григория Паламы с антипаламитами одним из вопросов, обсуждавшихся наиболее остро, был вопрос о Божественных сущности и энергии. Для свт. Григория сущность и энергия Божия — и отличны, и едины, и это, на его взгляд, выводится из святоотеческой церковной традиции. Для его противника Акиндина такое различие сущности и энергии выглядело как ничем не оправданное новшество. В связи с этим представляет интерес апелляция Паламы к аргументам из творений свт. Иоанна Златоуста и реакция на них его оппонента. Свт. Григорий приводил в пользу своей позиции около 50 отрывков из произведений свт. Иоанна Златоуста, многие из которых — экзегетические сочинения. В докладе были рассмотрены наиболее яркие примеры, продемонстрировавшие преемство между учением двух великих святителей.

С докладом «Элементы стоической философии в гомилиях свт. Иоанна Златоуста о статуях» выступила сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Ирина Леонидовна Хлынова. Она изложила результаты наиболее значимых работ по исследованию стоических идей в произведениях свт. Иоанна Златоуста за последние полстолетия, а затем предложила подробный анализ гомилий святителя о статуях на предмет наличия в них элементов стоической философии. Докладчик пришла к выводу о том, что святитель использует в своей проповеди понятийный аппарат Стои, причем не ограничивается этикой, но привлекает положения стоической физики и логики, однако при этом философское содержание учения Златоуста не сводится к одной только Стое, а раскрывается значительно шире.

Игорь Ханноевич Максutow, аспирант философского факультета МГУ, представил доклад на тему «Сирийские традиции в экзегезе свт. Иоанна Златоуста: Иоанн Златоуст и Ефрем Сирин». В докладе продемонстрировано, как можно обнаружить сирийский контекст путем сопоставления произведений свт. Иоанна и прп. Ефрема Сирина на примере экзегезы понятия *образа Божиего* в человеке из 1-й главы книги Бытия.

В тот же день со вторым докладом (на тему «Экзегетический метод свт. Иоанна Златоуста») выступила старший научный сотрудник

ИМЛИ РАН Александра Сергеевна Балаховская. Анализируя произведения свт. Иоанна Златоуста, можно выделить подходы в толковании Священного Писания, которые дополняли историко-филологический метод: *анагогическое*, т. е. возвышенное толкование — принципиальная возможность толковать текст в переносном смысле (разновидностью анагогии является *типологическое* толкование, основанное на внутренней связи Ветхого и Нового Завета), и *феория*, которая позволяет не только усмотреть в Ветхом Завете прообраз Нового, но и попытаться предвидеть осуществление той или иной ветхозаветной идеи уже после пришествия Христова в жизни христианской Церкви.

Второе отделение конференции, посвященное экзегетике Священного Писания, открыл священник Марко Скарпа из Венеции докладом на тему «Библейские тексты в гомилии “На всечестное Успение Всепречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии” святого Григория Паламы». 37-я гомилия на Успение Пресвятой Богородицы, произнесенная 15 августа 1350 г., является одной из немногих, сразу же переведенных на славянский, и единственной (вплоть до XVIII в.) бывшей в достаточно широком употреблении на Руси. Тексты, которые говорят о Богородице, в Священном Писании Нового Завета практически отсутствуют (за исключением 1-й главы Евангелия от Луки). Особенностью гомилии является герменевтический подход, при котором автор привлекает библейские тексты, не посвященные непосредственно Успению: пролог Евангелия от Иоанна, пролог Послания к Евреям, тексты Лк. 1, 1–78 и Флп. 2, 7–9 из Нового Завета и Пс. 44 — из Ветхого. Легитимность этого подхода св. Григорий обосновывает аналогичным богослужебным пониманием этих библейских текстов.

Первый день конференции завершился докладом «Символическое понимание крови в Пс. 50, 16 у блж. Августина» преподавателя МГУ и МДА Сергея Александровича Степанцова. Символика крови в христианстве символизирует искупление, но в более примитивном смысле служит и знаком скверны убийства. Тогда очищение от крови — символ избавления от убийства. По мысли блж. Августина, *множество кровей* — множество грехов, так как кровь — начало плоти, а плоть поражена грехом.

Второй день конференции открылся докладом директора Института межцерковных исследований св. Бернардино священника Роберто Джиральдо на тему «Взаимосвязь между Писанием и Преданием согласно догматической конституции Второго Ватиканского собора *Dei Verbum*». Прояснение взаимосвязи между Священным Писанием и Священным Преданием представляет собой один из самых знаменательных этапов Второго Ватиканского собора (1962—1965). Догматическая конституция о Божественном Откровении *Dei Verbum* — один из самых трудоемких документов: работа над ней продолжалась с 1959 по 1965 г. Джиральдо в своем докладе подробно остановился на основных положениях этого текста.

С докладом на тему «Святитель Евлогий Александрийский как экзегет Св. Писания» выступил преподаватель МДА Павел Кириллович Доброцветов. У свт. Евлогия можно найти два типа экзегезы: экзегеза в классическом понимании — последовательное толкование Св. Писания как объяснение его содержания («незаинтересованное толкование», по выражению докладчика) и экзегеза, носящая «заинтересованный» характер: либо целенаправленное решение каких-нибудь конкретных богословских вопросов и проблем, в том числе с привлечением текста Св. Писания, либо полемика с еретиками и раскольниками. Большинство сохранившихся экзегетических работ свт. Евлогия можно отнести ко второму виду. Докладчик привел многочисленные примеры экзегезы святителя.

Петр Борисович Михайлов, доцент ПСТГУ, представил доклад на тему «Свт. Иоанн Златоуст как участник арианских споров». В современной научной литературе идеи ариан — в частности Евномия — подвергаются идейной «реабилитации» рядом западных исследователей: якобы, если принять во внимание образ мыслей человека IV в., то позицию ариан можно оправдать. В докладе на материале произведений свт. Иоанна Златоуста было показано, что подобный пересмотр идейного ряда полемики неадекватен, тенденциозен и идет вразрез с православной традицией.

Третье заседание конференции было посвящено библейской археологии. Все доклады сопровождалась демонстрацией изображений соответствующих артефактов на экране актового зала с помощью проек-

тора, что вызвало неподдельный интерес присутствующих.

Открыл заседание общим концептуальным докладом на тему «Библейская археология и экзегетика Священного Писания» преподаватель МДА, секретарь кафедры Библистики священник Александр Тимофеев. Он отметил, что основной задачей библейской археологии является восстановление исторического контекста библейских событий. Особую важность библейская археология приобретает при экзегезе трудных мест Писания, особенно в тех случаях, когда скептически настроенные исследователи ставят под сомнение историчность библейских событий. Далее докладчик привел ряд интересных примеров, когда археологические данные позволяют лучше понять библейский текст и противоречат скептическому подходу в толковании.

Доклад на тему «Современная реконструкция Второго иерусалимского Храма» представил заведующий кафедрой Библистики Рязанской православной духовной семинарии протоиерей Димитрий Гольцев. В основу доклада были положены исследования археолога Лина Ритмейера, который в период с 1973 по 1976 г. работал в качестве полевого археолога на раскопках юга и юго-запада Храмовой горы под руководством профессора Иерусалимского университета Беньямина Мазара. Докладчик детально изложил особенности современной реконструкции Храма эпохи Ирода: фундамента, святилища, меноры, завесы, Святого Святых, внутренней лестницы, верхней комнаты.

Преподаватель МДА и СПбДА священник Димитрий Юревич посвятил доклад теме «Проблемы хронологии исхода в свете данных библейской археологии». В библейской науке предлагались разнообразные варианты датировки исхода, которые включают в себя огромный временной диапазон — от XVIII до XIII вв. до Р. Х., поскольку нигде в тексте Писания ни фараон-угнетатель, ни фараон исхода не названы по имени, а динамичные события древней египетской истории дают слишком много возможностей для удачного соотнесения с ними библейского текста. Однако уже более полувека наиболее вероятными считаются лишь две датировки — ранняя (примерно 1440 г. до Р. Х.) и поздняя (примерно 1290 г. до Р. Х.). Несмотря на долгую популярность в западной науке поздней датировки, недавняя целостная интерпретация раскопок в Иерихоне Дж. Гарстанга и К. Кеньон,

предложенная Б. Вудом, вкупе с рядом важных артефактов позволяют утверждать, что с археологической точки зрения предпочтительной является ранняя датировка исхода евреев из Египта.

Доклад преподавателя МДА священника Олега Мумрикова был посвящен теме «Проблема установления *consensus patrum* по вопросу о состоянии тварного мира до грехопадения человека». Рассматривая святоотеческое учение как о первоизданном состоянии первых людей, всего творения в целом, так и о последствиях грехопадения для человека вместе с окружающим его миром, можно убедиться в следующем: относительно понимания нетленности природы первоизданного Адама до грехопадения разногласий между отцами (даже «по букве») практически нет; говоря же о состоянии окружающего мира до грехопадения, учителя Церкви формально разделяются как бы на два лагеря — на тех, кто учит о нетленности всего первоизданного космоса, и на тех, кто говорит об изменчивости, смертности и «текучести» всей живой материи за исключением человека. При этом ни теми, ни другими не отрицается как таковой факт «оскудения сил природы» после преступления прародителей и проклятия Богом земли⁶. Разногласия по букве среди отцов возникают лишь при обсуждении степени этой поврежденности. Разрешение противоречий представляется сложной и одновременно важной задачей, стоящей перед современной герменевтикой и экзегетикой.

Второй день работы форума завершился коротким заключительным словом заведующего кафедрой Библистики МДА протоиерея Леонида Грилихеса. Проводилась конференция при поддержке Регионального фонда поддержки православного образования и просвещения «Серафим»⁷. Председатель Фонда Сергей Тихонович Бадиков участвовал в качестве слушателя в течение обоих дней работы форума. Все участники получили в подарок сборник докладов, изданный по материалам двух предыдущих конференций⁸.

⁶ Быт. 3, 17.

⁷ Подробнее о Фонде см. на Интернет-сайте по адресу: <<http://seraphim.ru>>.

⁸ Экзегетика и герменевтика Священного Писания. Вып. 1 / Сб. материалов I и II Богословских научных конференций МДА. СПб, 2007. 156 с. (эл. версия: <<http://bible-md.ru/e-books/pdf/mda-bibl-conf-1-2005-2006.pdf>>).

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 10 · 2010

Редактор *Ж. П. Григорьева*
Корректоры *М. В. Венецков,*
иеродиакон Таврион (Смыков)
Верстка *И. А. Пичугин*

Подписано в печать 15.12.2009. Формат 60 × 84 1/16

Гарнитура «Академическая». Усл. печ. л. 38

Тираж 3000 экз. Заказ №

141300, Московская обл., г. Сергиев Посад,
Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Академия.
vestnik@mpda.ru

Отпечатано в ППП «Типография „Наука“»
121099, Москва, Шубинский пер., 6